Daniel Colson

Proudhon'dan Deleuze'e

Anarşist Felsefe Sözlüğü



versus

Proudhon'dan Deleuze'e

Anarşist Felsefe Sözlüğü

Daniel Colson

Çeviri: Işık Ergüden

versus

Versus Kitap (125)
Proudhon'dan Deleuze'e
Anarşist Felsefe Sözlüğü
Daniel Colson
Özgün Künye:
Petit lexique philosophique de l'anarchisme.
De Proudhon à Deleuze
Çeviri:
Işık Ergüden
Kapak Tasarımı
İlknur Kavlak
Sayfa Düzeni
İlknur Kavlak

Albay Faik Sözdener Sk.
Benson İş Merkezi No:21/2
Kadıköy/İstanbul 34710
Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42
www.versuskitap.com
versuskitap@versuskitap.com

Uyarı

Anarşizm, tarihinin hareketli ve kimi zaman acımasız niteliğiyle, aşırı talepleriyle, önde gelen şahsiyetlerinin marjinalliği ya da popüler boyutuyla, aynı zamanda da en teorik metinlerinin niteliğiyle, Batı'nın felsefi ve politik düşüncesinde asla gerçek bir kabul görmemiştir. Bunun için yirminci yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekmiştir. O dönemde de anarşizme referans yapmak yavaş yavaş aşina ve muğlak bir merak konusu haline gelmişti. Marjinal ve az çok sempatik bu referansın toplumsal ve teorik içerimlerinin radikalliği, tutarlılığı ve dolaysızlığı nihayet görülebilsin umuduyla gençlik zaman zaman kendini feda etmek zorunda kalmıştı. Anarşizm, dolaysız ve zımni bir deneyimin ve algının üzerine eklenen yeni ve belki de ilk okunma olasılığını kendine değil, bellibaşlı teorisyenlerinin sık sık belirttikleri gibi öncelikle dışarıya borçludur: Şanghay'dan Paris'e, Washington'dan Berlin ya da Tokyo'ya dek altmışlı ve yetmişli yıllar boyunca dünyanın çoğu ülkesini katetmiş ve sarsmış olayların “dışarı”sı; aynı zamanda da, tarihsel anarşizmle görünüşte ilişkisiz, Proudhon'dan çok Nietzsche'ye, Bakunin ya da Stirner'den çok Spinoza'ya göndermede bulunan, keza neyin taşıyıcısı olduğunu daha ifade edemeden unutulmuş politik ve felsefi bir projeye anlam vermeye, yeraltından da olsa gerçekliğin gücüyle katkıda bulunan çağdaş bir düşüncenin “dışarı”sı. Bu sözlük en azından şunu amaçlamaktadır: Foucault ya da Deleuze'ün Nietzscheciliğinin, bunun imkân tanıdığı Spinoza ya da Leibniz yeniden-okumasının, aynı zamanda Gabriel Tarde'ın, Gilbert Simondon'un, hatta Alfred North Whitehead'ın günümüzde yeniden keşfinin nasıl olup da kelimenin gerçek anlamıyla liberter düşünceye, mesela Proudhon ya da Bakunin'in metinlerine anlam vermekle kalmayıp, kendilerinin de aydınlattıkları ve yeniledikleri bu düşüncenin içinde anlam bulduklarını ve böylelikle, bu şanslı buluşma sayesinde, yirmi birinci yüzyılda anarşizmi mümkün kılmaya katkıda bulunduklarını göstermek.

Liberter hareketlerin bakış açısıyla, deneyimlerinin ve sonuçlarının zenginliğiyle kıyaslandığında bu sözlük hedefleri bakımından sınırlıdır. Tarihsel hiçbir yanı yoktur; bireyler, akımlar, örgütler üzerine hiçbir bilgi sağlamaz. Özellikle (1848 Avrupa isyanlarından 1936 yaz ve

sonbaharındaki İspanyol devrimine)[1] yaklaşık bir yüzyıl boyunca anarşizmin en canlı gerçekliğini oluşturmuş olaylar üzerine de hiçbir bilgi yoktur. Örneğin James Guillaume'un *Enternasyonal*'i ya da Voline'in *Meçhul Devrim*'i, Abel Paz'ın *Durruti*'si, Alexandre Skirda'nın *Nestor Makhno*'su gibi bu gerçekliğin anlamını kavratmaya en müsait anlatı ve tanıklıkların okunma zorunluluğundan da muaf tutmaz.[2] Bu sözlük de kendine koyduğu sınırlar içinde eğretidir, çok sayıda ekleme ve düzeltmeye müsaittir. Bilinçli soyutluğu içinde tek bir hedefi vardır ve dört noktada özetlenebilir: 1) *Anarşi*'ye bağlılığını kararlı bir şekilde belirten bir hareketin olası (ve paradoksal) teorik tutarlılığının anlaşılmasını sağlamak; 2) uzunca bir süre ortadan silindikten sonra yirminci yüzyılın ikinci yarısında bu hareketin teorik canlanmasının kökenleriyle nasıl bağ kurduğunu göstermek; 3) bu hareketin bakış açısından, Spinoza, Leibniz, Stirner, Proudhon, Bakunin, Tarde, Nietzsche, Bergson, Foucault, Simondon, Deleuze gibi, görünüşte oldukça farklı filozof ve teorisyenleri birleştiren gizli *yakınlıkları* keşfettirmek; 4) liberter pratik ve deneylere *benzer* bir dünya ve gerçeklik algısının, bunların gelişimi için zorunlu olan ama kimi zaman da eksikliğini amansızca hissettiren bir algının gündeme getirilmesine katkıda bulunmak.

Pratik birkaç okuma önerisi. Her gerçek sözlük, ne kadar sınırlı olsa da, çok sayıda olası maddeden oluşan bir labirenttir. Bu maddelerden hiçbiri liberter düşüncede ayrıcalıklı bir yer işgal etme, kurucu bir rol oynama ya da birincil ilke olarak hizmet etme iddiasında değildir. Bununla birlikte, alfabenin keyfi düzenine bağlı kalarak ilgisizlikten ya da alışkanlıktan okumaya A harfiyle başlamak şart değildir. Tersine herkes ya herhangi bir kelime veya fikirle arasında özel ve sezgisel bir yakınlık hissettiğinden ya da bu kelime ve fikirlerden bazıları kişinin düşünme, hissetme ve algılama tarzına tam denk düştüğünden kendine en uygun maddeleri kendisi seçebilir. Sondaki dizin bu tercihi mümkün kıldığından bu dizinle başlamak ve gerektiğinde ona geri dönmek arzu edilir. Ancak sözlükte yer alan kavramların, kendi aralarında sürdürdükleri ilişki dolayısıyla, birbirleriyle yakınlık ve denklikleri de vardır; ve yakınlığın ne sözlük sıralamasına ne de tümdengelimin mantıksal buyruklarına uyduğu bir güzergâhta bu tedrici bir okumaya imkân tanımaktadır. Bu sözlüğü alttan alta destekleyen projenin doğasına ve yapım tarzlarına sıkı sıkıya bağlı iki etki de buradan

kaynaklanır. 1) Her tanım kendine yeterlidir ve kendi başına okunabilir. Her tanım için, az çok uzun açıklamalarla birlikte, kendini tekrarlamaktan çekinmeden, bu tanımları aydınlatan ve doğrulayan referans ve alıntılar tekrar tekrar kullanılır. 2) Her kelime çoğu zaman çok sayıda başka maddeye gönderme yapmaktadır (bunlar metinde italik olarak belirtilmiştir). Bunlara yönelmek mümkündür, hatta bakılması önerilir. Bütün bunlar bu sözlüğün yazarına özgü yollar olup bu sözlüğün düzenlenmesine katkıda bulunmuşlardır. [...] Başka tanım ve açıklamalara belli belirsiz dahil edilen ya da onlara gönderme yapan potansiyel açıklamaları beklerken, genellikle yalnızca izlenen yol belirtilmiştir. Böylelikle diğer maddeleri muhtemelen gölgeden çekip çıkarma, onların önemine uygun farklı bir açıklamada bulunma, daha uygun açıklamaları öne çıkarma, taşıyıcısı oldukları olasılıkları açıklamaya kalkışma ve yeni yol ayrımlarını, yeni zincirleme bağlantıları doğrulayan tanımlar bulma çabası okura bırakılmıştır. Dolayısıyla her okur henüz yazılmamış başka bölümler keşfedebilir ya da hayal edebilir; önerilen imlerin ısrarcı karakterine sinirlenebilir ve bunları izlemeyi reddedebilir; dahası, onun gözünde olası ya da zorunlu çok sayıda başka maddenin yokluğuna şaşırabilir. Bu durumda, bu liberter söylemler seçmesinde kendi yolunu açabilmekte ya da buna paralel veya bambaşka toprakları keşfeden, olası başka dünyalar yaratmaya muktedir bir sözlüğü kendisi inşa etmekte serbesttir.

Bir öncekinden kaynaklanan ve önemli sonuncu saptama. Burada benimsenen kesin ve pedagojik üslup, yani sözlüklerin ve ders kitaplarının üslubu elbette bir parodidir (Nietzsche ve Léo Ferré “gramer gereği” derlerdi) ve aslında buna meydan okumayı hedeflemektedir. Anarşizmin ne Akademi’si ne doktora sınavı ne papası ne kilise babaları ne merkez komitesi olduğundan, herkes anarşizm adına konuşabilir. Ama bu sözlükte ileri sürülen *mutlak öznelcilik* asla bir tür *göreciliğin* doğrulanması değildir; bu sözlükte *olumlama* kavramına atfedilen önem bu *göreciliği* inkâr eder. Bu *öznelcilik*, deyim yerindeyse, Gilles Deleuze ile Felix Guattari’nin önerdikleri anarşi tanımının *içsel* ve *öznel* koşuludur yalnızca: “Kendini çokluk olarak gören şu tuhaf birlik.”[3]

Adalet

(bkz. *eşitlik*, *özerklik*, *tiksinme* ve *güçler dengesi*.) Kolektif varlıkların kökten özerkliğinin, bu özerkliğin ve bunun gerektirdiği dengenin gerektirdiği *saygının* içkin algısıdır. Kendi özerkliğinden ve var olan her şeye kendi içinde sahip olmaktan (bkz. *özne*) yola çıkan her varlık diğerlerinin dengidir ve böylelikle, kendisini oluşturan şeyin *olumlanmasıyla* ve başkalarıyla serbest *işbirliği* yoluyla, *elinden geleni sonuna kadar yapma* olanağına sahip olur.

Aletler/Silahlar

(bkz. *nesne, jest, emek* ve *savaş*) Her nesne kendine özgü bir kuvvete sahiptir. Bu kuvvet, mevcut basit anlam ve kullanımlarının berisinde, bir yandan, kolektif düzenlenme, biçim ve içeriklerinin, anlam ve güçlerinin ikili doğasına (bkz. *kolektif akıl*), diğer yandan oluş ve tarihlerine, onları üretmiş olan ve *olasılık* olarak kendi içlerinde taşımaya devam ettikleri kuvvete bağlıdır.

Taoculuğun "iki bin canlı"sının kaynağı olan anlam ve olasılığın bu kökensel gücüne, nesnelerin taşıdıkları gücü buldukları ve bir tezahürü oldukları yer olan işaretlerin ve sözcüklerin ötesindeki *sınırsızlığın* bu gücüne liberter hareketler daima geri dönme ve buradan yola çıkarak yeniden başlama iddiası taşımışlardır. Bunu da iki biçimde yaparlar:

Öncelikle mücadele ve pratik yoluyla. Örneğin *olgusal propaganda* ve *doğrudan eylem* yoluyla; hangisi olursa olsun, belli bir an ve belli bir noktada insan varlığının olduğu halin ve muktedir olduğu bütün kuvvet ve anlamı bulma iddiasındaki bir eylemin aşırı yoğunlaştığı yerde edime geri dönüş yoluyla. Bu eylem hiç durmadan tekrarlanan bir hareketle olur; burada, kökensel kuvvete bu geri dönüşle, hem işaretlerin ve bunların imkân tanıdığı "mutlaklıkların" baskıcı özerkleşmesinin reddi söz konusudur, hem de yeni bir dünya inşa etmek, varlıkların kendi içlerinde taşıdıkları kuvveti başka türlü yeniden sergilemek. Bu eylem çoğu zaman şiddetli bir kopuş ve yıkım hareketiyle meydana gelir ki kökensel güce bu geri dönüşün, vaktiyle doğmasına katkıda bulunduğu ve sürekli üretmeye devam ettiği anlam ve olasılıklar bütününü kendisiyle birlikte neden taşıdığı anlaşılmazsa insani boyutu da anlaşılmaz kalır (bkz. *sonsuz geri dönüş*); ikinci olarak, teori yoluyla. Liberter düşünce, Proudhon'dan Deleuze'e, nesnelerle işaretler arasındaki, içerik ile biçim, anlam ve güç arasındaki ilişkinin kökensel anlam ve kuvvetini soykütüksel ve analojik biçimde (Simondon) kavramaya çalışır.

İşaretlerin ve güçlerin çakıştığı kökenin güncellik kazanmasını Proudhon öncelikle *emekte* ve *aletlerde* arar. Bunlar sayesinde ilkel insan nihayet "doğal hal"den çıkabilmiş; kendisini "eğitebilecek", "adım adım yönlendirecek", "edim"lerinin başlangıçta gayet kötü, "sezgisel" tarzda,

“düşünülmemiş” “imgeler” biçiminde ifade ettiği “ilişkiler”in her bir “terimi” üzerinde onu “durduracak” nesnel ve dışsal koda sahip olabilmiştir.[1] Proudhon’a göre, “ilkel insanın *kendiliğindenliğinin* edimleri içinde itaat ettiği iç bakış”, onun içindeki bu “düş”, insan “sezgi”sinin nesnel karşılığını, “tine hitap etmeyi” başaran “dizi”yi sanayinin “alet” ve “enstrüman”ları içinde bulur.[2] Bu anlamda, Proudhon’a göre “tüm çalışma aygıtları analitik aygıtlardır.”[3]

“Zorlayıcı, engelleyici, destek olucu, önleyici, kapatıcı aygıtlar;

kavrayıcı aygıt;

vurucu aygıt;

delme eğitimi (*sic*);[4]

bölücü ya da kesici aygıt;

devindirici aygıt;

yön verici aygıt, vs.”[5]

Köken itibarıyla ne kadar “kaba” ve “ilkel” olsa da, insan endüstrisinin bu “aygıtları” Proudhon’a göre yalnızca dilbilimsel ya da matematiksel işaretlerin belirgin soyutlamasının aşılmış ve kaba ataları olmakla kalmaz;[6] bunlar, iki misli artırdıkları “edimler” gibi, içerdikleri ilişkiyi nesneleştirerek, insanın potansiyellerinin açılımında ve var olanın yasalarını kesin olarak kavrama kapasitesinde de etkili olurlar. Alttan alta ima edilen bu temel rolü Proudhon teorik olarak güncellemeyi ve gelecekteki anarşizmin *eyleme* geri dönüşüyle kıyaslanabilir bir hareket içinde emeğin ve emekçilerin özgürleşme mücadelesini ve iradesini doğrulamayı önermektedir. “Tinsel felsefe”yi “tepeden tırnağa” “altüst etme”; “uygarlığın düşkün serfi olan emekçi”nin “düşüncenin yaratıcısı ve egemeni, felsefenin ve teolojinin hakemi” olacağı “felsefenin yeni biçimi”nin doğmasını sağlama iddiasındadır.[7] İnsanın doğayla sürdürdüğü pratik ilişkilerin ve dolayısıyla her şeyin ilkesindeki “denge” ve “dengesizlik”le ilişkisinin anlamlı ifadesi olan “emek aygıtları”, tıpkı edebiyatın “harfler”i gibi, matematiğin “rakamları” ya da müziğin

“gamları” gibi, alternatif ve devrimci bir “alfabe” oluşturur. Bu, Proudhon’un, alışıldık gözüpekliğiyle, “emekçi alfabesi” biçiminde olası bir formülasyonunu önermekten geri kalmadığı “endüstriyel alfabe”dir.[8]

Proudhon, döneminin işçi ve liberter mücadele ve pratiklerine, emek alanının içinde bulunan, Sermaye karşısında ve giderek yakınlaşarak, *analoji yoluyla,* bütün mutlak güçler (devlet, kilise, vs.) karşısında Emeğin olumlanmasını, tamamen özgürleşmiş bir dünyanın olumlanmasını haklı gösterebilen, işaretlerden oluşan bir teori ve soykütük sağlama iddiasındadır. Fakat işaretlerin ustalığa bağlı bu teorisi ve soykütüğü liberter kurtuluş açısından fazlasıyla dar değil midir? Emeğin ve alet edevatlarının, diğer ürünlerinin içerdikleri dünyayla ve gayet kendine özgü semboliklikle ilişkisi, işçi mücadelesinde kendini dayatan pratik ve özlemleri gerçekte ne ölçüde açıklayabilir? Emekten kaynaklı işaretlerin soykütüğü -örneğin “insan tininin arşivlerinde” “bilginin aracı ve aleti olanlar” der Proudhon-[9] örneğin *olgusal propagandanın* ve *doğrudan eylemin* olgu ve edimlerine geri dönüşü nasıl açıklar; liberter projenin kendi gücünü ve yeniliğini içinde bulduğu kökensel bir güce geri dönüşü nasıl ifade eder? (bkz. *plastik güç*). İşin kötüsü, işaretlerin ve emeğin “analitik” gücü, bertaraf etmek istediği dilin yanında, işçi isyanlarının, teşhir etme iddiasıyla yükseldiği köleliğin kesin parçası değil midir? İnsan faaliyetinin nesneleşmiş diğer üretimleri, başka nesneler, bu faaliyeti oluşturan ilişkilerin ifadesi, başka *gerçeklik planları*, insanların özgürleştirici gücünü aletlerden ve emekten daha iyi ifade edemez mi? Bunlar önce Proudhon’un, sonra da Deleuze ile Guattari’nin cevaplamaya çalıştıkları sorulardır ve bu sorular insan faaliyetinin tarihsel olarak önemli iki düzleminin ifadesi olarak emek ile savaşı, aletler ile silahları özellikle karşı karşıya getirirler.

Proudhon’un göstergebilimi[10] açısından silahlarla aletlerin ortak bir yanı vardır: Dış “aygıtlar” içinde nesneleşmek. Bunlar anlamları kendi içlerinde somutlaştıran ve listelere, kataloglara ve mağaza raflarına yerleştirilebilecek sabit ve tek tek ele alınabilir “nesneler”dir. Fakat, Proudhon’un algıladığı ve Deleuze ile Guattari’nin gösterdiği gibi, bu nesneleştirme ile izin verdiği sembolik zekâ, kökten farklı dünya ilişkilerine ve hareketlere dahil olur. Bunun da dört biçimi vardır:

“Emek, direnişlerle karşılaşan devindirici bir nedendir”, “dışarısı üzerinde işlem görür”, bu dışarısı “araçsallaşmış” ve nesneleşmiştir; Proudhon’un terimleriyle, insan zekâsını “yönlendirir” ve “öğretir.” “İçe-doğru algılayıcı” ve “içe-doğru nesneleştirici” olan alet, insanın, emeği yoluyla kendine getirmeye, sahiplenmeye çalıştığı dış bir maddeye göre kendini belirler.[11] Farklı yoğunluklarıyla “pasif” ve “hareketsiz” olan bu madde “direnir” ve her seferinde özel, “ayrı”, “bölünmüş”, “birleşik”, “bağlı”, “birbirine geçmiş”, “budanmış”, “dövülmüş”, “berkitilmiş” bu “direnç kıvamı”, kullanılan aletlerin anlamını, biçimini ve direnişini belirler. Silah bambaşka bir harekete dahildir. Savaşçılık faaliyetinde, dışsal maddelere sahip olmak için onları kendinin kılmak, direnişlerini kırmak ve ayıklamak, bölmek, bağlarını koparmak, ayırmak, sonra da amaca ve ilişkiye uygun aletlerle donanarak başka türlü birleştirmek, bağlamak söz konusu değildir. Savaşta, tıpkı avda olduğu gibi, -en azından bu iki faaliyetin uzun süredir uygulandığı haliyle- dışsal olan cansız ve pasif bir madde değildir. “Öteki”, ister insan olsun ister hayvan, anlam bulduğu bu gerçeklik düzleminde, kendinin başkasıdır; harekete, irade ve arzuya sahip benzer bir bileşiktir, bir başka “devingen”dir; Proudhon’un *La Guerre et la Paix*’de[12] [Savaş ve Barış] tasvir ettiği gibi Girit boğasını ya da Menale maralını yenen Herkül misali alt edilebilecek ya da (öldürülmediğinde) ehlileştirilebilecek bir “aktif”tir. Saldırıda da savunmada da “yansıtıcı” olan, tek başına hareket eden silah, kendi eyleminin anlamını tanımlar. Onun karşılığı tamamen içsel ya da aynı niteliktedir; ya onu yöneten ve onun sergilediği itkinin tarafındadır ya da aynı türde hareketler ve ifadeler içinde onun karşısına çıkanmisilleme ve tehdidin tarafındadır.[13]

Dışarısı üzerinde işlem gördüğünden, elle işlenebilir nesneler olarak kabul ettiği direnişler üzerinde işlem gördüğünden, emek, “devindirici bir nedendir (..) etkide bulundukça tükenir ya da harcanır, her geçen an yenilenmek zorundadır.”[14] Proudhon’un yazdığı gibi, “tıpkı bir buhar makinesinin, doğal yıpranma sonucunda ne hizmet görebilir ne tamir kabul edebilir olarak hurda demir muamelesi göreceği güne dek beslenmeye, bakıma ve tamire ihtiyacı olması gibi, her gün harcanan insan emeği de, kullanım dışı kalmış emekçinin hastaneye ya da mezar çukuruna gireceği güne dek gün be gün bakım gerektirir.”[15] Bu anlamda, “tiksinti verici ve

zahmetli” çalışma, “köleliğin ve sersemleştirmenin ilkesi”[16] olarak kabul edilebilir. Devindirici faaliyetin sürekli olarak dışsal kısıtlamalarla karşı karşıya gelmek ve yine dışsal kaynaklarca beslenmek zorunda kaldığı bu emek aşınmasının karşısına savaşın “özgür eylem”i çıkartılır. Bu, aynı zamanda, “devindirici nedendir, ama yeneceği bir direniş yoktur, yalnızca kendi içindeki devingen gövde üzerinde işlemde bulunur, etkin oldukça tükenmez ve an be an sürer.”[17] Emeğin kısıtlamalarının ve kullanımının karşısına mücadelenin “oyun”u, “insanüstü güç”, Proudhon’un tarif ettiği Herkül’ün “cesaret” ve “maharet”i çıkar: “Dört nala giden iki atın çektiği bir arabayı durdurmak, bir boğayı boynuzlarından tutup boynunu burarak yere devirmek onun için bir oyundu. Elleri kerpeten gibiydi, uzun ve güçlü baldırları yorulmak bilmezdi. On sekiz saatte kırk beş fersah yol alabilirdi ve aynı işi bir hafta aralıksız yapabilirdi.”[18]

Savaş ile emek arasındaki, silahlarla aletler arasındaki üçüncü farklılık: Her ikisinin de tarif ettiği öznellik, zekâ, “arzu” ve “duygu” türü.[19] Proudhon’un gösterdiği gibi, emeğin mümkün kıldığı “zekâ” bir “çırak” öznelliğine gönderme yapar.[20] “Düşünümsel” ve “analitik”dir, “emeğin ve araçlarının belirgin bölüm ve işaretlere ayırdığı sezginin her bir terimi üzerinde” “adım adım” “durmaya” muktedirdir.[21] Bu zahmetli öznelliğe özgü “arzu” ya da “heyecan”ı Deleuze ve Guattari “duygu” olarak niteler. “Duygu, maddeyi ve direnişlerini değerlendirir, biçimin ve gelişimlerinin duyusunu, bütün bir ağırlığı içerir.” “Duygu, daima yerinden edilmiş, geri kalmış, dirençli bir heyecandır.”[22] Burada da savaş bambaşka bir arzuyu, bambaşka bir öznelliği harekete geçirir. Emeğin ve bilincin ortaya çıkışındaki rolünün ötesinde, “edimler”in ve “olgular”ın birinci itkisiyle bağ kurarak, insanın “*kendiliğindenliği*”ne, her “analiz”, yapısöküm, düşünüm anlayışının dışında ya da öncesindeki “yaratıcı bir güç”ün “dolaysızlığı”na çağrı yapar.[23] Savaşçılık faaliyetine özgü bu *“kendiliğindenliği”* Proudhon “tanrısal” diye adlandırır. “Savaş, tanrısal bir olgudur”: “Doğada yaratıcı güçten dolaysızca kaynaklanan, insanda tinin ya da bilincin *kendiliğindenliğinden* kaynaklanan her şeyi tanrısal olarak adlandırıyorum. Başka deyişle, dizinin dışında meydana gelerek ya da dizinin başlangıç terimi olarak hizmet ederek, felsefi açıdan ne soru ne kuşku kabul eden şeyi tanrısal diye adlandırıyorum. Tanrısal olan, güçlü bir şekilde kendini

dayatır: Kendisine yöneltilen sorulara hiç cevap vermez, kanıtlamayla uğraşmaz.”[24] Savaşçıya özgü bu “tinin ya da bilincin *kendiliğindenliği*”ni Deleuze ve Guattari “duygulanım” olarak adlandırırlar: “Duygulanım hızlı duygu boşalmasıdır, misillemedir (...). Duygulanımlar silah gibi mermidir, duygular ise aletler gibi içedönüktür.”[25]

Savaş ile emek arasındaki, silahlarla aletler arasındaki dördüncü ve son farklılık. İnsan varlığının, onun harekete geçme güç ve kapasitesinin en yakınında bulunan savaş ve silahlar kelimenin gerçek anlamıyla sembolleştirme gücünden yoksun değildir. Bu nedenle onlar insanlara tarihsel olarak bilince ermenin başka bir imkânını sunarlar. Özerkleşmiş işaretin “vücuda dahil olmaktan çıktığı ve hareketsiz bir nesnel maddeye dahil olduğu”, insanı maddeyle birleştiren aletlerin içinde nesneleşmiş emek göstergebiliminin yerine, savaş, ilkel insan gövdesinin ya da gücünün kesin tezahürü olarak, bu gövdenin en yakınındaki silahlarının üzerine kayıtlı ifadeci ve hareketli bir başka göstergebilimi geçirir. Kuşkusuz ki, bedenin ve silahların “süslemeleri” olan “mücevherler”, “kuyumlar” bir yazı oluşturmaz. Yine de, “hiçbir bakımdan teslim olmayan bir soyutlama güçleri”[26] vardır. “Bu tokalar, altın ve gümüş plaketler, bu mücevherler (...) kendileri de hareketli ve devingen olan nesneler üzerinde saf hızın ifadesi olan özellikler oluştururlar. (...) Onlar atın koşumlarına, kılıcın kınına, savaşçı giysisine, silahın kabzasına aittirler; bir okun ucu gibi tek bir kez kullanılacak şeyi bile süslerler.”[27] Bu kez de Proudhon’un kaleminden: “Savaşçı başı yukarda yürür, miğferi sorguçludur, zırhı pırıl pırıldır (...) Bütün arzusu uzaktan tanınmak ve tanrıların sevgili kulu olarak (...) kendisine layık bir rakiple (...) iki ordu arasında, güneşin altında boy ölçüşmektir.”[28]

Alınganlık

(bkz. *duyarlılık*). Kolektif bir varlığın saldırıya karşı duyarlılığı, bir yandan bu varlığı oluşturan ilişkilerin çeşitliliğine ve inceliğine sürekli bir dikkat sağlar, diğer yandan birlikte olduğu güçlerin saygısını ve özerkliği garanti eder.

Amaç/Araçlar

(bkz. *entelekhia*). Anarşizm amaç ile araçlar arasındaki yararcı ve Makyavelist ayrımı (“ideal” amaç en iğrenç ve en zorlayıcı araçları haklı gösterir) reddeder ve özellikle de bu ayrımın varsaydığı zamana hakimiyet tarzını reddeder (kısa ve orta vadeli bir dizi manipülasyon ve manevra aracılığıyla işleyen uzun vadeli strateji). Liberter düşünce ve pratik açısından amaç ister istemez araçların içindedir. Nihai hedef bütünüyle şimdiki zamanın içindedir. Bu tavır, tarihsel olarak, yalnızca Parti-Devletin, köleliklerin en kötüsü pahasına halkın gelecekteki mutluluğunu hazırlama iddiasında olduğu sözde “proletarya diktatörlüğü”nün anarşist reddini gerektirmekle kalmaz; en dolaysız militan uygulamaları da içerir (azledilebilir vekillik, buyurgan vekillik, bkz. *doğrudan demokrasi*). Uzun süre boyunca Marksizmin stratejisini oluşturan şeyin reddini bu dolaysız uygulamalar aracılığıyla içerir.

Anarko-Sendikalizm

(bkz. *doğrudan eylem, eyleyen azınlık, hareket, büyük akşam* ve *genel grev*).

Anarşi

(bkz. *dışarının gücü*). Liberter hareketin bu kurucu kavramı provokatör, yıkıcı ve teorik anlamını zaman içerisinde yitirerek, yavaş yavaş, başlangıçta ilk yaratıcılarının -Déjacque, Cœurderoy, Proudhon, Bakunin, vs.- kaleminde anarşi teriminin ifade ettiği şeyin taban tabana zıddı fikir ve örgütlenmeler bütünü olan "anarşizm"e dönüşmüştür. Genellikle inanılanın tersine, anarşi, zamanın sonuna itilmiş, ütopik bir politik modele -yönetim yokluğu- indirgenemez. En küçümseyici sıradan anlamının haklı olarak hissettirdiği ve bilgiye dayalı kökeninin gösterdiği gibi (*an-arkhe* kelimesinin Yunanca anlamı) anarşi öncelikle her türlü ilk ilke, ilk neden ve ilk fikrin, varlıkların (sonunda her zamanTanrı'yla özdeşleşen) biricik bir köken karşısındaki her türlü bağımlılığının reddidir.[29] Anarşi, köken olarak, hedef olarak ve *araç* olarak (bkz. *entelekhia*), çokluğun, varlıkların sınırsız çeşitliliğinin ve hiyerarşisiz, tahakkümsüz, kökten özgür ve özerk güçlerin özgür birliğinden başka bağımlılığın olmadığı bir dünya yaratma kapasitesinin *olumlanmasıdır* (bkz. *çokluk*). Bu anlayış içinde, anarşi kavramı, mümkün olabilenin aşağısında ve yukarısında iki varlık durumuna gönderme yapar. Önce yukarıda, anarşi sözcüğü güçlerin ve kuvvetlerin kör kaosuna, tesadüfi buluşmalara gönderme yapar (bkz. *ortak kavramlar* ve *kolektif akıl*). Aşağıda ise, bu ayrımın hâlâ bir anlamı olduğunu varsayarsak, anarşiyi yeni öznelliklerin iradi yapımı olarak düşündüğümüzde, varlıkların kendi içlerinde taşıdıkları ve Proudhon'un 1848 olaylarından bir süre sonra *pozitif anarşi* adı altında belirttiği şeye gönderme yapar; özerk ve çelişik ya da karşıtlamalı güçler biçimi altında, bunları karşı karşıya getiren farklılığı çözümlemek için değil, kendini kabul ettirmek ve birleşmek için mücadele eden şeye gönderme yapar; çelişik anlamdaki terimleri birleştirmeye ve bir elektrik pilinin iki kutbu şeklinde[30] kutuplaşmaya çalışırken, deyim yerindeyse bolluklarını "dizileştirmek"le, Bakunin'in sözünü ettiği yaşam düzenini keşfetmeye ve inşa etmeye çalışmakla yetinen güçlerin ve savların tam anlamıyla anarşik biçimiyle düşünmeye çabalanan güçleri ifade etme kapasitesine gönderme yapar.

Anarşist Kimya

(bkz. *olgusal propaganda, eyleme geçiş, odak*). 1880-1890'lı yılların suikast ve bombaları, anarşist eyleme kesin biçimde şiddete dayalı, azınlıkçı ve umutsuz bir görüntü verir. Yine de bu suikastların liberter bakış açısından kabul edilemez iki harekete kısmen tabi olmadıkları kesin değildir: 1) dünyanın düzeninin temelleri ya da dayanakları olduklarını sananlara -krallar ve devlet başkanları- öfkelenerek dünyanın düzenini değiştirebilme yönündeki yararcı ve mekanik yanılsama; 2) *hınç*; söz konusu durumda yoksulların ve zayıfların zenginlere ve kudretlilere karşı hıncı, *isyan* yerine "Bonnot Çetesi" denen grubun alçak cinayetleri içinde serpilip gelişen hınç (bkz. *kinizm*). On dokuzuncu yüzyıl sonu suikastlarının bu olumsuz görünümü yine de liberter düşünce açısından onların önemini ve anarşist hareketin onların teknik uygulamalarını ve bilimini ele geçirme tarzını gizlememelidir. Dönemin anarşist hareketinin belibaşlı liderlerinin (Kropotkin, Reclus, Malatesta, vs.) uzun uzun düşündüğü eylem tarzlarını benimsemiş ve "genel bir *devrim* döneminin uzak olmadığını kabul ederek" tekniği ve kimyasal bilimleri incelemeye ve bomba yapımına koyulmaya karar vermiş (Londra Kongresi, Temmuz 1881) Birinci Enternasyonal'e bağlı delegelerin geniş bir uluslararası grubunun varlığı dikkat çekicidir. Etkileri büyük ölçüde olumsuz olan (yaratıcıları ve kurbanları ölmüştür) anarşist bombaların "patlama" özelliği, yarım yüzyıl boyunca, bu kez sembolik olarak, liberter eyleme ve dünyayı algılama tarzına anlam vermeye devam edecektir. Gerçekten de, etkileri bakımından anlık, bütün umutları çaresiz ve kesin bir eylemde ifade etmekle görevli, yaşamla ve ölümle karşı karşıya gelen bireysel bir *istencin* bütün kaygı ve umutlarını ifade etmekle görevli anarşist bomba, dünyanın düzenini "havaya uçurma" fikrini, dünyayı oluşturan öğelerin radikal yeniden-oluşturulması fikrini kendi maddiliği içinde bile olsa doğrudan taşımaktadır. Bilimin ve politikanın modern anlayışlarına yabancı olan anarşist kimya, böylelikle, metaforun ve pratik eylemin ikili düzeninde anlam taşır. Hem sembolik hem gerçek niteliğiyle sonsuz bir anlam edinir; yerel (bkz. *yerelcilik*), bireysel ve doğrudan doğruya deneysel olan şey burada devrim fikir ve arzusuna belirgin karşılığı sağlar. Burada, Bilim ve Toplum, Teknik ve Toplumsal Dönüşüm, Patlama ve Devrim, Taocu *liujia*'lar tarzında, bir süreliğine gelip

her bombacının deneykabını mesken tutar.[31] Birinci Enternasyonal’in “meslek birlikleri” ve gelecekteki sendikalizmin doğrudan eylemi gibi, anarşist kimya da kültür ile doğa arasındaki, ideal *özgürlük* ile maddi *zorunluluk* arasındaki ayrıma uymaya son verir. İnsan ve doğa, fikir ve madde, yararcı nitelikteki saf anlamda teknik işlem ile radikal bir dünya değişimi yönündeki mistik kaygı şeklinde ayrılmış olanı simyasal olarak birleştirmeye yönelir. Simya gibi, uzamı ve zamanı biricik ve dolaysız bir eylem içinde yoğunlaştırmaya yönelir: nitrogliserin ile cıva fülminat karışımının minicik işlemi içinde “yayılma” yoluyla dünyanın ve toplumun düzenini tepeden tırnağa değiştirerek uzamı; bu hareketin döneminin tarihine denk düştüğü, Devrimin yakın olduğu, *Büyük Gece* vaktinin geldiği Mesihçi kesinliği içinde zamanı yoğunlaştırır.

Anarşizm

Egemen düzen kategorilerinin sınıflandırması ve kimlik kaydı (Hıristiyanlık, Marksizm, liberalizm, sendikacılık, feminizm, vs.) temelinde, anarşiye bağlılıklarını belirten pratik, fikir, hareket ve örgütlenmelerin adı. Anarşizmin iki veçhesi vardır: ifade etmeye çalıştığı şeye uygun olarak "özgür" diye adlandırıldığından, kendi hissettikleri şeyi, yaşadıklarını ve arzuladıklarını en iyi şekilde anarşizmde bulan herkes kullanabilir. Bu anlamda, herkese ait olduğundan, anarşizm çok sayıda duruma, sonsuz biçimde hissetme, algılama ve davranma tarzına ortak bir projeyi dile getirmek gibi değerli bir olasılığa sahiptir. Deleuze'ün sözünü ettiği, "kendini çokluk olarak gören" bu "tuhaf birliği"[32] ifade etmenin en iyi yoludur (bkz. *çokluk* ve yerelcilik).

Sınıflandırıcı kategori olarak birçok başka kategoriyle karşılaştırılabilen anarşizm, egemen düzen kaydında onlarla rekabet ederek, teorik ve örgütsel ifadesi olduğunu ileri sürdüğü anarşiyi sürekli inkâr etme riski taşır. Dinsel ve politik rakipleri gibi anarşizm de, bu durumda, kendi kabul ritüelleri, dogmaları, polisleri ve rahipleri olan, dışlamaları, bölünmeleri, aforozları ve toplumdışına atmaları olan, bir içe ve bir dışa sahip, kendi kimlikleri içinde kapalı kurumların doğmasına yol açma eğilimindedir. *Çoklu* ve *farklı* güçlerin *doğrudan* ve dolaysız ifadesi olan anarşizm dışa dönük bir kimliğe, mücadele ettiği iddiasında olduğu bütün büyük tahakkümlere (kilise, sermaye, devlet) benzer sembolik bir iktidara (Proudhon) kendi çapında dönüşür. Bu durumda, kökenindeki çokluk, harflerden oluşan bir kısaltmaya, bir bayrağa ya da bir ticari fona indirgenmiş (bkz. *ideomani*) bütünsel bir projenin tümüne hepsi de sahip olma iddiasında olduklarından birbirlerine karşı mücadele eden sekt ya da bireylerin yan yanalığına dönüşme eğilimindedir.

Anlamlandırma

(bkz. *sembol/işaret*, *özne* ve *kolektif akıl*)

Antiotoriter/İktidar

Anarşizm, başlangıcında da özünde de, (çok nispi olan) özgünlüğü (aşırı-liberallerin yanında) devlete karşı koymaktan ya da devlette, yasada ya da bir *sınıfın* diğeri üzerindeki tahakkümünde cisimleşen esrarengiz ve temel kendilik olarak “İktidar”ı teşhir etmekten ibaret politik bir hareket olmamıştır. Liberter mücadele, var olanı oluşturan ilişkiler bütünlüğünün -bunlar ne kadar çeşitli ve küçücük olsa da- *içinde* işler. Antiotoriter nitelemesi, bu anarşist mücadele ve projenin dağılmasını belirtmeye yarar. Bu nedenle, liberter hareket, sabit pratiğiyle, (kısmen) Michel Foucault’nun *iktidarı* açıklama tarzını benimser. Burada bunu neredeyse kelimesi kelimesine aktarıyoruz:

İktidar, öncelikle, devletin, yasanın, bir tahakkümün ya da global birliğin hükümranlığıyla özdeşleştirilemez.

“İktidar, edinilen, kopartılan ya da paylaşılan bir şey değildir, korunan ya da kaçmasına izin verilen bir şey de değildir; iktidar sayısız noktadan yola çıkarak, eşitsiz ve hareketli ilişkilerin oyunu içinde uygulanır. [...]

İktidar ilişkileri, diğer ilişki türleri (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler) karşısında dışsal bir konumda değildir. [...] Bu ilişkiler onlara içkindir. Burada meydana gelen paylaşımların, eşitsizlik ve dengesizliklerin dolaysız sonucudurlar ve karşılıklı olarak, bu farklılıkların içsel koşullarıdırlar.”

“İktidar aşağıdan gelir.” İktidar egemenlerle egemenlik altındakiler arasındaki ikili ve global bir karşıtlığa bağlı değildir; yukardan aşağıya, toplumsal gövdenin derinliklerine kadar yankılanan bir ikilik değildir (bkz. *sistem* ve *determinizm*). Tersine, büyük egemenlik ilişkilerine dayanak ve koşul olarak hizmet eden; bu ilişkilerin hizaya dizilme, homojenleşme, dizileşme ve yöneşme sonuçlarını yoğunluklarıyla mümkün kılan *dolaysız* ilişkilerdir, çalışma yaşamındaki, ailedeki çoklu güç ilişkileridir.

“İktidar ilişkileri hem yönelimseldir hem de öznel-değildir. [...] Bu ilişkilerin içinden, bir uçtan ötekine, hesap geçer. Ama yine de bu ilişkiler bireysel bir öznenin, gizli bir genelkurmayın, bizi yöneten kastın ya da

devlet aygıtlarını denetleyen veya en önemli ekonomik kararları alan grupların tercih ya da kararından da kaynaklanmaz.”[33] İktidarın rasyonelliği taktiklerin rasyonelliğidir. Bu taktikler dahil oldukları sınırlı düzeyde genellikle çok belirgindirler ve birbirlerine zincirleme eklenerek, birbirlerini çağırarak ve yayılarak, desteklerini ve koşullarını başka yerde bularak, sonuçta bütünsel düzenekleri belirtirler: Burada mantık son derece açıktır, hedefler deşifre edilebilir ve yine de bunları tasarlayacak kimse yoktur, formüle edecek ise daha az kişi vardır: ‘Yaratıcılar’ın ya da sorumluların genellikle ikiyüzlü olmadığı ve çalçene taktikleri koordine ettikleri, anonim, neredeyse sessiz, büyük stratejilerin zımni karakteri.”[34]

Apeiron

(bkz. *dışarının gücü*). Hem cehalet hem sonsuz anlamına gelen Yunanca kavram. Anaksimandres'in, varlıkların sonsuzluğunun sürekli doğmaya devam ettiği tanımsız ve belirsiz özü düşünmekte kullandığı ve modern düşüncede -özellikle Gilbert Simondon tarafından- yeniden ele alınan apeiron kavramı, düşünmesine katkıda bulunduğu anarşi kavramına çok yakındır.[35]

Art Dünya

(bkz. *kaçamak*)

Arzu

(bkz. *irade, kolektif güç, kuvvet, iştah, eksiklik* ve *yabancılaşma*). Kendi içine bir şey isteyen gücün öznel ve içsel tanımı; Nietzscheci *erk istenci*'nin dengi.[36]

Aşırı Bolluk

(bkz. *kuvvet*). *Doğanın* kuvvetini nitelemek için Bergson'un ve William James'in yararlandığı kavram. "Tasarruf alışkanlığı taşıyan zekâmız, sonuçlarla nedenleri kesinlikle orantılı gösterirken, *müsrif* olan doğa nedenin içine sonucu meydana getirmek için gerekenden fazlasını koyar. Bizim sloganımız *tam gerektiği kadar*'ken, doğanınki *gereğinden fazla*'dır -şundan biraz daha, bundan biraz daha, hepsinden biraz daha fazla. Gerçeklik, James'in gördüğü gibi, gereksiz ve aşırı bolluktadır."[37] (altını çizen Bergson).

Aşkınlık

(bkz. *içkinlik*). Liberter düşünce her türlü aşkınlığa, diğerlerinin dışında olduğunu ya da onlardan başka nitelikte olduğunu iddia eden her varlık ya da gerçekliğe karşıdır. Tanrı, daima bir tahakkümü doğrulayan aşkınlığın varlık içindeki en tamamlanmış ifadesidir.

Ataerkillik

(bkz. *sınıf [cinsiyet sınıfı]*)

Avangard

(bkz. *eyleyen azınlık*)

Ayaklanma

(bkz. *savaş* ve *genel ve isyancı grev*). 19. yüzyıldan (kronolojik olarak atipik) 1936 İspanyol Devrimi'ne, Makhnovist denen önemli harekete uzanan kolektif deneyimlerin ve liberter isyanların imgelem ve deneyimlerinin askeri yanı ya da (daha doğrusu) savaşçı boyutu. Erkeksi (bkz. *erkeklik*) yananlamları nedeniyle ve kendini *şiddet-karşıtı* niteleyen kimi akımların giderek büyüyen tartışmalı hegemonyası nedeniyle kimi zaman eleştirilen ayaklanma, liberter düşüncenin temel bir kavramını değilse de, en azından *isyan*'ın, aynı zamanda, daha temel bir biçimde, liberter boyutlu proje ve hareketlerin çokbiçimli karakterinin en dolaysız ve en doğru ifadesidir. Büyük kolektif isyan hareketlerinde körleştirici ve gösterişli olan ayaklanma ile ayaklanmanın savaşçı ya da saldırgan niteliği, halk başkaldırılarından çalışmanın, aşk ilişkisinin, en mahrem bireysel yaşamın gerektirdiği kimi zaman fark edilmeyen isyana dek, en büyüğünden en küçüğüne, varolanı oluşturan ilişkiler bütünü içinde etkili olur.

Ayıklama

(bkz. *sonsuz geri dönüş*). Başka birçok kelime gibi ayıklamanın da liberter bakış açısında çok anlamı vardır. Günümüzde baskın çıkan hiyerarşik ve dışsal düzende ayıklama, bazı varlıkların bir basamaktan diğerine geçmesine, *hiyerarşi* içinde yükselmesine imkân tanıyan prosedürleri belirtir. Fakat bu geçiş dolayısıyla, bu düzenin -ayıklama kelimesinin belirttiği gibi- hem gerçekliğin taşıdığı *olasılıkların* sonsuzluğunu bastırıp uzaklaştırabileceğini hem de bu gerçekliğin içinde yeniden-üremeye ve tahakkümünün genişlemesine yararlı veya zorunlu bütün öğeleri seçebileceğini belirtir (bkz. *dış/iç*). Liberter anlayış içinde ayıklama hem içsel, ufkidir hem de artıksız. Kolektif varlıkların kendi ilişkilerini oluşturma tarzlarını, herhangi bir buluşmayı seçişlerini, herhangi bir diğerinden uzak duruşlarını (bkz. *yakınlık*) ve böylece *kuvvetin* ve *özgürlüğün* taşıyıcısı bir dünyayı, var olanın kuvvetinin bütününü serbest bırakmaya muktedir kolektif güçlerin *düzenlenmesini* kendi içinde ve başkalarıyla birlikte oluşturmayı başarma tarzlarını belirtir (bkz. *içkinlik planı*).

Ayırt Edilemeyenler

(bkz. *tekil, monad, eşitlik, federalizm, farklılık, entelekhia* ve *kimlik*). Leibniz'in felsefi ilkesi. Bu ilkeye göre, iki gerçek varlık zaman ve mekân içindeki konumlarına göre (bkz. *yerelcilik*) değil, kendilerini oluşturan içsel karakterleri bakımından her zaman farklıdır. Leibniz'le birlikte, liberter düşünce bir yandan varlıkların kimliklerini basit bir sayısal farklılık (maddeyi oluşturan atomları, bir kalabalıktaki ya da kitle içindeki bireyler, politik bir örgütlenmenin "hücre" ya da "seksiyon"ları) veya organik bir farklılık (baş, uzuvlar ve farklı organlarıyla vücut; farklı çark ve diğer dişlileriyle saat) üzerinde temellendirmeyi reddeder, diğer yandan da tamamen farklı nitelikteki insan kimliğinin "kişisel" düzende olduğunu, insan varlığının kendine dair bilincine bağlı olduğunu (bkz. *ben*) kabul etmeyi reddeder. Pierre Guenancia'nın vurguladığı gibi, Leibniz'in kimlik üzerine tüm düşüncesi, kimliğin, "evrendeki her şeye kendi *varlık nedenini* veren, yani başkasından ziyade kendi olmasını sağlayan farklılığı onarma kaygısının yönetiminde olduğu"[38] fikrine dayanır. Bu bakış açısından, "insan varlığının kimliği özel bir durumdur, bireysel tözlerin kimliğinin karmaşıklığına göre varlıkların dizilişi içinde daha yüksek derecededir, her bir *şeyin* birliğinin bir tür genişlemesidir; bu şeylerin her biri bir *species infima* oluşturur, her birey kendi başına bir türdür."[39] Bu tutuma Proudhon'da da rastlarız. Şöyle der Proudhon: "Canlı insan, tıpkı bitki gibi, kristal gibi bir gruptur, ama bunlardan daha yüksek derecededir, daha canlıdır, organlarından daha fazla hisseder ve daha iyi düşünür; tali grupları oluşturan bu organlar kendi aralarında daha kusursuz bir uyum içindedirler ve daha geniş bir bileşim meydana getirirler."[40] Bu anlamda, herhangi bir şeyin kimliği "onu tüm diğer şeylerden ayıran ve farklılaştıran sınırların sürekliliğine" bağlı değildir: "Bireysel tözü ancak dışardan algılanır, tıpkı basitçe bir yerde bulunan, işgal ettiği yerin kiracısı olan bir şey gibi." "Kimliği belirlemek bir şeyin yerini saptamak, bulunduğu yeri bilmek, onu mimleyebilmektir"[41] (bkz. *yerelcilik*). "Kimlik, şeylere içkindir."[42] Bu tutumu Bakunin şöyle açıklar: "Her şey, *kendi* yasasını, yani gelişiminin, varoluşunun ve kısmi eyleminin tarzını kendi içinde taşır"[43] (altını çizen Bakunin).

Ayrılma

(bkz. *birleşme*, *kopma*, *isyan* ve *efendi-köle*)

Azledilebilirlik

(bkz. *doğrudan demokrasi*). Doğrudan demokrasinin prosedürü olan delegelerin azledilebilirliği liberter hareketin çok daha genel bir tutumunu ifade eder: Anın içinde ve verili bir durumun içinde, kolektif bir *eylemin* ya da bir *düzenlemenin belirlenimi*. Liberterler, herhangi bir tavır almayı, herhangi bir kopuşu belirlemeden önce beklemeyi tercih edebilirler; yürürlükteki bir eylemi bir başka buyruk adına tehlikeye atmadıklarından emin olmayı bekleyebilirler, fakat liberter bakış açısından, her durumu ve her bağlanmayı, bunların baskıcı bir mantığa dahil olduğunu ya da tahakkümün genel düzeninin etkilerine fazlasıyla maruz kaldıklarını düşündüklerinde tartışma konusu etme imkânları hak olarak (uygulamaya koydukları bu çok özel hak) daima vardır. Şu koşulla ki, bir eylemden ya da *ortak* bir projeden bu kopuşun sonuçlarını, bu eylem ya da projeyle oluşturulan kolektiften geçici ya da kalıcı ayrılığı üstlenirler.

Bağımlılık

(bkz. *yönetim* ve *tahakküm*). Bir *kolektif varlığın,* yapabilirliklerinden koparan ve *öznellik* gücünü sakatlayan dış bir güce tabi olması.

Bakış Açısı

Yaygın anlamının tersine, bakış açısı, sahip olunabilecek dil ve anlamdan yola çıkarak ifade edilen bir kanaat (muğlak ya da kesin, geniş ya da dar; bkz. *sentez* ve *platform*) değildir. Kelimenin kökeninin de ifade ettiği gibi (kökene daima dönmek gerekir) bakış açısı daima dünya ve gerçeklik içindeki bir konuma gönderme yapar; buradan kaynaklanmıştır (yola çıkılan bir "nokta, açı noktası", "görüş, bakış"ın kaynaklandığı yer). En ideal ya da en soyut olduğunu ileri süren bir fikir bile öncelikle, *verili bir anda*, gerçekliği oluşturan maddi güçler bütünü içerisinde özel bir konum işgal eden güçlerin maddi düzenlenişinin ürünüdür. Niteliği ve kapsamı, onu üreten düzenlemeye sıkı sıkıya bağlıdır. Her "bakış açısı" kısmi ve yanlıdır; "bakış açıları"nı, ideolojik bileşkeleri içinde değil, mantıktan, kötü niyetten ve gereksiz akıl oyunlarından başka bir şeyin işin içinde olmadığı yerde değil, başka yerlerde dendiği gibi, *"temelde"*, yani bu bakış açılarını üreten güçlerin kolektif düzenlenmeleri düzeyinde ve ötesinde, bu düzenlemeleri oluşturan güçler düzeyinde, başka güçlerden oluşan güçler düzeyinde çoğaltma ve bunların birleşme tarzını hiç durmadan ifade etme zorunluluğu buradan kaynaklanır. *Anarşi*, tamamen farklı bir düzen ve gerçekliği yeniden inşa etme iddiasının nedenlerini ve gücünü, düzeni ve gerçekliği sonsuzca çözme kapasitesinde bulur. (bkz. *soykütük* ve *değerlendirme*).

Baskı

Kolektif güçlerin başka kolektif güçlerin tahakkümüne tabi oldukları, onlar tarafından şekillendirildikleri, sakatlandıkları ya da inkâr edildikleri genel bir düzenin *mahrem* ve *öznel* algısı. Öznel olan baskı duygusu öncelikle olumsuzdur, çünkü büyük ölçüde baskıcı düzen tarafından tanımlanmış ve üretilmişlerdir (bkz. *çelişki*). *Hınç* biçimi altında bu düzenin içinde kesin olarak sabitlenme riski sürekli vardır. Baskı altında olduklarını hisseden güçler kendilerini sakatlayan ve kendi iradesine tabi kılan düzenden ancak *isyan* yoluyla kaçabilirler, bu düzenin dışında başka güçler ortaya çıkartabilirler, düzeni yıkabilir ve sırası geldiğinde yeni bir dünya kurma iddiasında bulunabilirler (bkz. *analoji*).

Beden (İnsan Bedeni)

(bkz. *kişi*, *özne*, *beyin* ve *dışarının gücü*). "Şu ana dek kimse Bedenin gücünün ne olduğunu belirlemedi, yani yalnızca bedensel olarak ele alınan Beden'in yalnızca Doğa'nın yasaları sayesinde ne yapabilir olduğunu şu ana dek deneyim kimseye öğretmedi (...) Bedenin gücünün ne olduğu bilinmemektedir, keza yalnızca doğasının dikkate alınmasından ne çıkarsamanın mümkün olduğu da bilinmemektedir."[44] Liberter düşüncede ve *kolektif güçleri* düşünüş tarzında beden kavramı, hangisi olursa olsun, *kendiliğindenlik* dereceleri ve etkilenme ya da etkileme güçleri ne olursa olsun bütün varlıklara uygulanır. Ama özellikle insan varlıklar, etkilenme ve başkalarını etkileme yönünde, dolayısıyla kendi faaliyetleriyle her zaman daha geniş, daha karmaşık ve daha güçlü kolektif güçler[45] yaratma yönünde büyük bir kapasiteye sahip olduklarından, birlikte sürükledikleri *doğa*'nın (bkz. *dışarının gücü*) bütün gücüne çağrı yapan bir özgürleşme süreci içinde kendi bedenleri özel bir önem edinir.

Bütün kolektif güçler gibi "kuvvetlerden oluşan",[46] "*kendiliklerden* oluşan"[47] insan bedeni çoğuldur. Yine Proudhon'un *kişi* konusunda açıkladığı gibi: "Gerçekten de bizim *kişi* dediğimiz nedir? Ya bu kişi 'Ben' dediğinde ne anlamaktadır? Bu onun kolu, başı, bedeni midir, yoksa tutkusu, zekâsı, yeteneği, belleği, erdemi, bilinci midir? Yetilerinden hiçbiri midir? (...)" (altını çizen Proudhon).[48] Ya da Nietzsche'nin dediği gibi: "Sanıldığından daha zenginiz, bedende birden çok kişi oluşturacak şey var, yalnızca *kişi*'nin, maskelerimizden *biri*'nin parçası olan şey *karakter* olarak kabul edilir. (...) Bir insanı tek tek edimleriyle değerlendirirsek yanılırız: Tek tek eylemler hiçbir genellemeye imkân tanımaz" (altını çizen Nietzsche).[49] "Tinler"in, "güçler"in, "canlar"ın ve "güç istençleri"nin[50] çokluğu olarak insan bedeni, özellikle de bilincinin varsayımsal yeri olan *beyni* aracılığıyla bir (bu kez Tarde'nin deyişiyle) "güçler düğümü"dür ve "çok uzaktan gelip çok uzağa gitmeye yönelen" "itkiler" aktarır.[51] Bu nedenle, insan varlığı taşıyıcısı olduğu kuvveti serbest bırakmak için kendinden kurtulmalıdır; egemen düzenin kendi yeniden-üretiminin en iyi aracını bulduğu yerde *bilinciyle* ve *beniyle* ilgili yanılsamalardan kurtulmalıdır (bkz. *özdisiplin*, *sorumluluk*, *ben*). Kendi içinde taşıdığı

ötekine, bedeninin taşıdığı *apeiron*'a, *dışarının kuvveti*'ne açılan insan varlığı kendi *ben*'ini parçalar, ama bu "daha büyük bir berraklık" ve "yeni tutarlılık" adınadır.[52] "Bu andan itibaren işin içinde olan, benin mülkü olarak beden değil, itkilerin, buluşmalarının yeri olarak bedendir."[53] "Ben"i istimlak eden, öteki olan insan varlığı, "'işbirliği içindeki' güçlere (itkilere) düşünceyi" geri verir; "yaratıcı güçlerin, değerlendirmelerin" tek yeşerebileceği yer olan, Nietzsche'nin sözünü ettiği *benliğe*, bedenin içinde, "kaosun uzayan ucu" olan "benliğe" geri verir.[54]

Yeni bir beden nasıl yaratılır? İnsan bedeni kendine nasıl yeni bir bağdaşıklık verebilir, kurtarıcı bir birlik nasıl verebilir? Bakış açıları ve edimleri aracılığıyla, kendisini çevreleyen ve kat eden dünyanın kuvvetini nasıl serbest bırakabilir? Liberter özgürleşmenin ortaya attığı soru budur. İçinde yaşadığımız dünyada bedenin bu birleşmesi uzun süre boyunca dinin bağlarıyla, Tanrı'yla ya da ikâmeleriyle, Tanrı'ya ve Tanrı figürünün garanti ettiği çok özel düzene itaat ve boyun eğmeyle sağlanmıştır. Kuşkusuz ki Hıristiyanlık, Aziz Pavlus tarafından düşünüldüğü ve uygulandığı haliyle, "bedenlerin dirilmesi" kavramı dolayısıyla, insan bedenini "iman"a tabi kılarak, insan bedeninin çeşitli iradelerini tek bir iradeye, ona yeni bir beden veren Tanrı'nın iradesine tabi kılarak, insan bedeninin yapabileceklerini en sağlam şekilde tekleştirdi ve köstekledi. Bizi oluşturan güçlerin *anarşisinin* karşısına, teoloji, her gücün, her iradenin "farklı bir şey istediği ve tüm diğer güçlere karşı koymazlık etmediği" yerde, "bedenin (...) özellikle ben olmakla kalmadığı, aynı zamanda sahip olduğum ve bağlı olduğum şey de olduğu" (bkz. *sahiplenme*) yerde, Tanrı'nın düzenleyici ilkesini, farklı insan iradelerinin Tanrı'ya ve farklı otorite figürlerinin temsil ve aracılık ettiği dışsal bir güce "ortak itaatleri" içinde birliğini çıkartma iddiasındaydı.[55] (Bakunin'in deyişiyle) "Tanrı'dan kurtulmak" ve onun kurup garanti ettiği kısıtlayıcı ve özel düzenden kurtulmak nasıl mümkün olabilir? İnsan varlıklarına yeni bir beden, taşıyıcısı olduğu bütün kuvvetleri serbest bırakan bir beden nasıl verilebilir? Güçlerin ve iradelerin mümkün olanın sonuna kadar gitmelerini mümkün kılan bir *güçler* ve iradeler *dengesi* ve işbirliği tarzı nasıl yaratılabilir? Anarşizmin cevap verme iddiasında olduğu sorular bunlardır.

Belirlenim

(bkz. *istenç*) Liberter hareket tarafından *istence* yakın anlamda kullanılan kavram (örneğin biri hakkında "kararlı", "belirlenim" gösteriyor denebilir). Sanılanın aksine, liberter belirlenim, *belirlenimsizliğin* tersi değil, *belirlenimcilik* kavramının tersidir. Bu belirlenimciliğin tersine, liberter belirlenim, belirlenim gösteren varlığa tamamen *içkin*'dir; tıpkı verili bir durum ve momentte bu varlığı oluşturan *kuvvet* ve *istenç* deyimleri gibi. Bu anlamda Proudhon "belirlenim gücü"nden söz eder.[56]

Belirlenimcilik

Varlıkları, onların *öznelliklerini* belirleyen şeyin *dışındaki* neden ve durumlara tamamen bağımlı kılan tahakküme bağlı kavram. Belirlenimciliğin karşısına liberter düşünce *belirlenimi* çıkartır.

Belirlenimsizlik

(bkz. *durak*, *özne*, *anarşi*, *apeiron* ve *sınır içinde sınırsız*). Kurulu düzen, kişinin elinden geleni yapabilme güçlerini mümkün olduğunca ve sürekli dönüştürmeye çabaladığından, düzen olmayan her şeyi inkâr ederek, belirlenimsizliği eksiklik ya da varolmama, muğlaklık ve belirsiz şeklinde tahayyül eder: Toplumun sunduğu roller, meslekler, işlevler ya da sıfatlar karşısında ergen ya da olgunlaşmamış kişinin belirsizliği; toplumsal makinenin her türlü değer ve gerçekliği inkâr ettiği bir olasılık ya da olayı hiçbir şey yapmadan bekleyen, yararlı olamayan tembellerin ve hayalperestlerin boşluğu (bkz. *durma*). Liberter anlayış içerisinde ise belirlenimsizlik başka bir anlam edinir. *Belirlenimciliğe* kesinlikle karşı olsa da, *belirlenimin* zıddı değildir. Gerçekten de, belirlenim kolektif varlıkların gücünü ifade ederken, belirlenimsizlik bunun kaynağını ya da koşulunu oluşturur. Ama bu durumda terimin ilk anlamında belirlenimsizlik söz konusudur: Dışsal düzenin henüz "belirlemediği" bir gücün, verili bir düzenin sultasına ve sınırlarına henüz tabi olmayan, *olasılık* ve *apeiron* anlamında bir belirlenimsizlik; Gilbert Simondon ve Gabriel Tarde gibi filozofların bu kelimelere verebilecekleri anlam içinde "olasılığın gerçekliği"nin, her *kolektif gücün*, her *öznenin* kendi içinde taşıdığı, onların *kendi sınırlarının ötesine* gitmelerine ve tamamen yeni ya da farklı bir dünya oluşturmalarına izin veren bu varlık gücü.[57]

Bellek Görevi

(bkz. *ezeli geri dönüş*)

Ben

(bkz. *beden* ve *kişi*). Bizi oluşturan güç ve olasılıkların büyük çeşitliliğini maskeleyen ve bizim daha *güçlü* ve dolayısıyla daha *özgür* başka *öznellik* biçimleri doğurmamızı engelleyen öznel yanılsama.

Benlik kaygısı

(bkz. *içerim*)

Benzeşim (Türdeşlik)

(ayrıca bkz. *yakınlık* ve *şeylerin ortası*). Sermayenin, devletin ve kilisenin ortak niteliğini düşünürken Proudhon'un kullandığı kavram. "Sermayenin -ki politika düzeyinde yönetime benzer- eşanlamlısı din düzeyinde Katoliklikliktir... Sermayenin emek üzerinde yaptığı şeyi, devletin özgürlük üzerinde yaptığı şeyi, kilise de zekâ üzerinde yapar."[58] Benzeşim, liberter özgürleşmenin mantığını ve doğasını düşünmede önemli bir kavramdır. Anarşizmde liberter devrim öncelikle düzen ya da mevcut sistem çelişkilerinin ürünü değil, bunların inkârıdır (bkz. *dışarının gücü*). Liberter devrim, bu sistemin dışarısından, bu sistemin içine almayı başaramadığı şeyden, günümüzde egemen bu sistemin gözardı ettiği, talan ettiği, bastırdığı ve inkâr ettiği olasılıkların sonsuzluğundan, başka olasılıkların sonsuzluğu arasında bir olasılıktan başka bir şey olmadığını sürekli hatırlatan potansiyel güçlerden doğar (bkz. *anarşi*).[59] Liberter hareket -çelişik bile olsa- reddettiği düzenden doğmaz, bu düzene yabancı ya da bu sistemin egemenlik kurarak sakatladığı güç ve olasılıkların anarşik bolluğundan doğar. Güçlerin bu bolluğundan yola çıkarak bir başka düzenleme oluşturmak, olası bütün güçler arasından başkalarının serbestçe gelişimine imkân tanıyanları seçmek, bu güçleri hiçbirinin bir diğerinin *elinden geleni sonuna dek yapmasını* engellemeyeceği şekilde düzenlemek ya da dizi haline getirmek: Liberter projenin niteliği ve hedefi budur. *Yakınlık*, liberter güçlerin kendi aralarında birleşmesinin deneysel ve öznel tarzını tanımlasa da, benzeşim, hem bu güçlerin bütününe ortak olan hem de içlerinden her birine özgü olan ve birleşme nedenlerinin haklılığını ve bu birliğe rehberlik eden yakınlığın akla yatkınlığını, *sezgi* ve teorik açıklık yoluyla doğrulamayı sağlayan mantığı düşünmeyi sağlar. Yakınlık her zaman işleyebilir ve çoğu zaman da kötü değerlendirmelerden ya da yanlış nedenlerden yola çıkarak aldatıcı görünüşler üzerinde işlem görür (bkz. *ortak kavramlar*): Örneğin liberter bakış açısından saçma olan, "düşmanlarımızın düşmanları bizim dostlarımızdır" şeklindeki ilkeye göre, örneğin ortak bir düşmana karşı birleşmek. Benzeşim, liberter harekete vücut vermeye muktedir güçlerin seçimi üzerinde düşündürtür. Ama her zaman bu güçlerin içinde olduğundan, fazlasıyla incelik ve pratik duyu gerektirir. Güncel düzende en yakın güçler, biçim ya da özdeşlik

bakımından en benzer olanlar, liberter bakış açısından her zaman için birleşmenin uygun olduğu güçler değildir. Tersine, kimi zaman, verili bir *durumda,* özdeşlik ve görünümler açısından en benzemez ve en uzak olanlarla, özgürlük ve özerklik mantığı ve arzusu üzerinde temellenen bu liberter birlik, en arzu edilir ve en fazla özgürleşme taşıyıcısıdır; kimi durumlarda, “polis bizimle!” sloganı bunu ifade eder; tarihsel olarak bakıldığında, Barselona’daki anarko-sendikalistlerin 1936 Temmuzunun isyan günlerinde saldırı muhafızlarıyla birliği de bunu göstermektedir. Proudhoncu benzeşim, bu anlamda, Spinoza’yla birlikte, belli bir *gerçeklik düzlemi* üzerinde, niçin bir çiftçi atıyla bir yarış atı arasında çiftçinin atıyla öküzü arasındaki benzeşimden daha az ortak nokta bulunduğunu anlamamızı sağlar.[60]

Beyin

(bkz. *beden* ve *monad*). Gabriel Tarde “canlı bedenler makinedir” der, ama öğelerden oluşmuşlardır “(karbon, azot, oksijen, hidrojen, vs.).” Bunlar “gizli ruhsal öğeler içerirler.”[61] Bu nedenle, özel olarak insan varlığında “beden” ve “özellikle de beyni, çok uzaktan gelen ve çok uzağa gitmeye yönelik ruhsal itkileri aktaran mekanizmalardır.”[62] Oldukça tuhaf ve sezgilere vücut verecek bütün imkânlara sahip olmayan, ama bilişsel denen bilimlerdeki bazı gelişmelerin geniş perspektifler açtığı bir anlayış.[63]

Bileşenler

Daha geniş kolektif bir gücün ya da varlığın içinde birliktelik ilişkileriyle varolan varlıkları ve kolektif güçleri belirtir.

Bileşim

(bkz. *birleşme, güçler dengesi* ve *dizisel diyalektik*). Proudhon'un liberter nitelikteki güçlerin birleşme ve işbirliği yapma tarzlarını açıklamak için (fiziksel kavram olan *denge* ve fizik-kimya terimi olan *gerilim*'le birlikte) kimyadan ödünç aldığı kavram. Bu işbirliği, sözleşmenin ya da iç düzenlemenin hukuksal biçimini elbette alabilir (bkz. *hukuk*); çünkü bir *bileşkedir* ve bir araya getirdiği *kolektif varlıklardaki* kuşku götürmez kaynaklara çağrı yapar, bu varlıkların doğasını derinden değiştirir ve kendisi de yepyeni bir varlıktır. Gerçekten de, hukuksal bir dünya görüşünün çıkardığı sonucun tersine, varlıklar arasındaki ilişki ve birlikler (tıpkı çatışmalar gibi) onları oluşturan şeyin dışında değildir. Bunları tamamen içerirler ve bir başka dünyanın taşıyıcısı, mevcut düzeni tepeden tırnağa değiştirebilecek, gerçekten devrimci birlik ihtimali, bunların en derininde, *kendilerinin de fazlasında* belirlenir (bkz. *mahrem, yakınlık, benzeşim, sezgi*).

Bileşke

(bkz. *kolektif güç, birleşme/ayrışma* ve *bireyleşme*). Bergson, William James hakkında, “tıpkı felsefeye ilgisiz olunabileceği ve genel kanıyla yetinilebileceği gibi, hem maneviyatçı, hem de materyalist ve panteist olmanın” nasıl mümkün olduğunu açıklar: “Daima bir ya da birçok basit ilke sunulabilir, bunlar sayesinde maddi ve manevi şeylerin bütünü açıklanabilir.”[64] Bileşke kavramını Proudhon, Leibniz’in[65] izinden giderek, *kolektif gücün* önceliğini, ama aynı zamanda her türlü kökensel ilkenin anarşist reddini ve dolayısıyla çokluğun tek üzerindeki önceliğini düşünmek için oluşturmuştur. Her kolektif güç (kolektif varlık, birey) bir bileşkedir; birleşerek ve kendini oluşturarak ona yaşam veren çoklu güçlerin bileşkesidir. Bizi oluşturan gerçekliğin içinde hiçbir ilke yoktur, hiçbir başlangıç yoktur, hiçbir ilk varlık yoktur, yalnızca bileşkeler vardır. Sermaye, Devlet, İdea, teori, ulus, sınıf, cinsiyet bileşkedirler. Tanrı bir bileşkedir. İnsan varlığının kendisi, kendi *benine*, bilincine ve özgürlüğüne dair yanılsamalarıyla birlikte bir bileşkedir, bir “kuvvetler bileşiğidir”der Proudhon.[66] Başka deyişle, insanda, bütün her şeyde olduğu gibi, prensibe, başlangıca ait gözüken her şey sonradan gelir, bir *bileşim* etkisidir; tıpkı özgürlük gibi ruh da, tıpkı yetiler gibi öğeler bütünü ya da insan bileşiğinin görünüşteki özleri de, tıpkı yaratının birliği gibi benin birliği de. Bu bakış açısıyla Bakunin’de karşılaşılır. O, “her insan”ın “yaşadığı sürece onu üretmeye devam eden maddi ve toplumsal sayısız durumun, sayısız eylem ve koşulun bileşkesinden başka bir şey” olmadığını açıklar ve bu da var olanın bütünlüğüyle aynı sıfatla böyledir: “Evrensel dayanışma (...) mutlak ve birincil bir neden niteliği taşıyamaz; tersine, bir *bileşkeden* [altını çizen Bakunin] başka bir şey değildir, sonsuz sayıda *özel* nedenin eşzamanlı eylemiyle daima üretilir ve yeniden üretilir; bunun bütünü özellikle *evrensel nedenselliği, bileşik birliği* oluşturur, var olan her şeyin bitmek bilmez dönüşümlerinin tanımsız bütünü tarafından daima yeniden üretilir [altını biz çizdik] (...).”[67]

Bilginler

(bkz. *bilim* ve *uzmanlar*)

Bilim

(bkz. *kol/kafa, sembol/işaret, hareket, oluş* ve *yaşam*). Bergson ve onun ardından Deleuze, bilimin indirgemeci ve tahakküm kurucu karakterini gösterdiler. Basit bir manipüle edici "pratik yararlılığa" bağlı olarak varlıklar üzerinde tahakküm kurmak ve onları araçsallaştırmak için bilim şeylerin yerine *işaretleri* geçirir, hareketleri ya da oluşları içinde onları durdurur ve böylelikle onları yapabilecekleri şeyden kopartarak ne olduklarına dair hakikati söyleme iddiasında bulunur.[68] Deleuze'ün yazdığı gibi: "Bilime ve de felsefeye özgü gözüken şey, gerçek *güç* ilişkilerinin yerine, bütün bunları bir ölçü olarak ifade etme iddiasında olan soyut bir ilişkiyi ikâme etme zevkidir"; "yaşama tabi basit bir araç olan bilgi sonunda yargıçlığa, yüce bir merciye yükselmiştir."[69] Fakat üç yüzyıldır oluştuğu haliyle bilimin anarşist eleştirisini yapan kuşkusuz Bakunin'dir. Bilimin indirgemeci ve baskıcı rolünü en net şekilde teşhir eden odur.[70] Bakunin'e göre, "bilimin ve bilim insanlarının yönetimi (...) güçsüz, gülünç, insanlıkdışı, acımasız, baskıcı, sömürücü, kötü niyetli" ise, bunun nedeni, bilimin, işaretlere yaslanırken ve şeylerin hakikatini ya da özünü söyleme iddiasındayken, yaşamı ve hareketi, varlığın kuvvetinin ortaya çıktığı yerde, var olanın hem *mahrem* hem *kaçamak* niteliğini kavramakta başarısız kalmasıdır. Bakunin'e göre, tıpkı daha ilerde Nietzsche'nin de belirteceği gibi, en mahrem ve en gerçek olan şey, aynı zamanda en kaçak, en dolaysız ve en görünür olandır ve yalnızca "duyular", dünyayla *doğrudan* ve *dolaysız* bir ilişki içerdiklerinden bunu kavrayabilir: "Gerçekten de her şeyde asla erişilmez olmayan fakat bilim için kavranılmaz olan bir yan, daha doğrusu, bir tür mahrem varlık vardır. Bu, bütün metafizikçilerle birlikte Bay Littré'nin sözünü ettiği ve onlara göre şeylerin 'kendindeliğini' oluşturan mahrem varlık ve fenomenlerin niçin'i hiç değildir; tersine, şeylerin ve varlıkların en az temel, en az içsel, en fazla dışsal ve aynı zamanda en gerçek ve en geçici, en kaçamak tarafıdır: Bu onların dolaysız maddiyatı, yalnızca bizim duyularımıza kendini gösterdiği ve tinin hiçbir düşünümünün kavrayamayacağı, keza hiçbir sözün ifade edemeyeceği haliyle gerçek bireyselliğidir."[71] Nietzsche'de bulunan bir anlayış: "Görünür dünya tektir. Hakiki dünya buna eklenen bir yalandır. (...) Günümüzde duyularımızın tanıklığını kabul etmeye karar verdiğimiz ölçüde

bilime sahip oluruz (...). Geri kalan her şey düşük yapmıştır, daha doğrusu bilimsellik-öncesidir: yani metafiziktir, teolojidir, psikolojidir, epistemolojidir; daha doğrusu, tamamen biçimsel bir bilimdir, işaretlerin teorisidir: tıpkı mantık gibi ve matematik denen bu uygulamalı mantık gibi. Burada gerçeklik asla mevcut değildir (..)”[72] Bakunin’in yazdığı gibi, şeylerin özünü bildiğine inanan “bilimin işi gölgelerledir (...). Yaşayan gerçekliği kavrayamaz ve bu gerçeklik kendini yalnızca yaşama verir; yaşam ise, kendisi de kaçamak ve geçici olduğundan, yaşayan her şeyi, yani geçip giden ya da kaçan her şeyi kavrayabilir ve gerçekten de daima kavrar.”[73]

Bilimsel Yasalar (Nedenler)

(bkz. *hukuk, bilim, madde* ve *belirlenimcilik*). *Bilimin,* Bakunin'in belirttiği gibi, "gölgelerle işi yoktur"[74] ama yine de teorik ve mantıksal kendi aygıtları aynı ölçüde hayaletimsidir. Bu özellikle doğa bilimlerinin bağlılıklarını belirttikleri "yasalar" ve "nedenler" için doğrudur. Bakunin'in ileri sürdüğü gibi, liberter düşünce için "dünyayı yöneten doğal yasalar", hukuksal ve politik temsillerin bilimin alanında bağlam değiştirmesinden başka bir şey değildir, dolayısıyla bunlar da teolojiden kaynaklanır.[75] Genellik iddiası içindeki bu "yasa" ve "neden"lerin gerçek varoluşu yoktur. "Gerçek şeylerin dışında hiçtirler, (...) *bu şeylerden başka bir şey değillerdir.*" "Bütünlükleri içinde ele alındığında" bile "şeyler bu yasalara *boyun eğmezler,* çünkü bu yasalar dışında onlara buyruk verecek ya da dayatacak ne bir kimse ne de bir şey vardır." Her şey *kendi* yasasını taşır, yani kendi gelişme, varoluş ve kısmi eylem tarzını kendi içinde taşır"[76] (altını çizen Bakunin) (bkz. *monad, entelekhia* ve *kölelik/özgürlük*).

Bilinç

(bkz. *kimse*, *ben* ve *beden*)

Bilinçdışı

(bkz. *özne*)

Bir (Birlik)

(bkz. *çokluk* ve *anarşi*). Antonin Artaud'nun ardından, Deleuze ve Guattari "*anarşi* ve birlik tek ve aynı şeydir, Bir'in birliği değil, ancak çoklukla ifade edilebilen daha tuhaf bir birlik"[77] demektedirler. Liberter düşünce bir kavramını ve fikrini reddetmez; sadece büyük harfle ifade etmek yerine, bambaşka bir anlam vermekle yetinir. Whitehead'a yakın bir yöntemle, anarşizm birin daima bir varlığın *tekilliğini* belirttiğini kabul eder (bkz. *şey*); tıpkı tanımlı ve tanımsız tanımlıklar, işaret sıfat ve zamirleri, ilgi adılları gibi. Başka deyişle -keza Whitehead'ın dediği gibi: "*Çoğulluk* terimi *bir* terimini varsayar, bir terimi *çoğulluk* terimini varsayar."[78] Bu nedenle anarşist proje, örneğin Proudhon tarafından düşünüldüğü haliyle, Whitehead'ın şu son saptamasına doğrudan katılır: "Nihai metafizik ilke, ayrı ayrı görülen varlıklardan başka yeni bir varlık yaratarak, ayrılıktan yola çıkarak birleşmeye doğru ilerlemedir."[79] (bkz. *bileşke* ve *gerilim*)

Bir Araya Gelme/Ayrılma

(bkz. *kolektif*). Simondon'un ve Proudhon'un analizlerinin gösterdiği gibi (bkz. özellikle *kolektif*), bir araya gelme ve buna denk düşen kolektif güç, asla birleşen bireylerin, bu birleşme anında varoldukları haliyle basitçe toplamı değildir. Bunlar daima bu bireylerde henüz bireyleşmemiş (bkz. *bireyleşme*) olan şeyden yola çıkarak; *kendinden fazladan* ya da kendi içlerinde taşıdıkları ve başkalarıyla birleşme, yeni bir varlık yaratma ve böylelikle *verili bir anda* varoldukları haliyle, kendi bireysel sınırlarını aşma *istençlerini* doğrulayan *belirlenimsizden* yola çıkarak işlerler. Bu anlamda, henüz bireyleşmemiş güçleri seferber ettiğinden, yeni bir varlığın, iyi ya da kötü, ne olabileceği bilinmez ve her bir araya gelme daha önceden çok fazla bir araya gelme deneyimi ve fazla deney gerektirir, ama aynı zamanda sezgisel incelik ve her bir araya gelmenin bizde yeni güç ve potansiyellik olarak seferber ettiği şeye dikkat gerektirir.

Liberter ya da özgürleştirici bakış açısından *kolektif güçler* arasında bir araya gelme – gelmeme tarzında üç örnek vaka dikkate alınabilir. Bunların karakteristiği her zaman olumlu olmaları, yalnızca *olumlama* düzeninde yer almalarıdır.

1) – Bir güç diğerlerini önleyebilir, kötü karşılaşmaları, *üzüntüye* yol açan, dolayısıyla *kuvveti* yumuşatan karşılaşmaları önleyebilir. Güç, kendi içinde her şeye sahip olduğundan (bkz. *monad*, *özerklik* ve *potansiyel*) yalnızca kendi özüne, taşıdığı olasılıklara güvenerek, en büyük *yalnızlığı* az çok kalıcı bir şekilde daima seçebilir; (bu olasılıkları tek gerçekleştirebilecek olan) daha iyi zamanları, başka karşılaşmaları, başka *durumları*, başka *olayları* bekler; bu kış uykusu biçiminde, hatta daha imgesel ifadeyle "erketede" ya da "uyuklayan virüs" biçiminde olabilir. Gerçek; kendi içine, elinden gelene kapanmış, dışarıyla ilişkileri asgari ölçüye indirgemiş ya da kimi *gerçeklik düzlemlerinde* iradi olarak veya zorunluluk sonucu sınırlandırmış, ama sonsuz *iyi ve kötü* olasılıkla dolu sonsuz sayıda güç de içerir. Spinoza'nın, bir bedenin ne yapabileceğini, her bir gücün neye muktedir olduğunu, bir *durumda* ya da verili bir *düzenleme* içinde, her birimizin muktedir olduğu şeyi kimse bilemez demesine imkân tanıyan şey budur (bkz. *beden*).[80]

2) – Bir güç aynı zamanda tahakküm ve bağımlılık ilişkileri içine de kapatılmış olabilir ve onu başka güçlere bağlayan ilişkilere, onun tarafından *baskı* ilişkileri olarak algılanan bağlara *isyan* ederek kurtulmayı tercih edebilir (bkz. *doğrudan eylem).* Her isyan (grev, ayaklanma, ergenin evden kaçışı ya da Melville'in Bartleby'sinin yanlış biçimde olumsuz kullandığı *"I would prefer not to"* ifadesi), Michelle Perrot'nun deyişiyle, "güzel kaçış"tır,[81] olay örgüsünde ve zamanda bir çatlaktır (bkz. *durak*), her şeyin fiilen mümkün olduğu bir andır.

3) – Daimi kaçak olan bu çatlak ya da bu özgürleştirici ayrılık böylece yeni güçlerin ortaya çıkışının, güçleri arasındaki ilişkilerin yeniden oluşumunun, bir araya gelip gelmemenin üçüncü tarzının koşullarını yaratabilir. Köleleştirici bağlardan, kendilerinin taşıyıcısı olduklarının dışındaki bir düzeni onlara dayatan sınırlardan kurtulan isyancı güçler, başka güçlerle özgürce bir araya gelebilirler, bu bir araya gelme sayesinde, ellerinden geleni sonuna dek yaparak, o zamana dek dayatılmış sınırların ötesine dek gidebilirler; bu bir araya gelme yoluyla, daha güçlü kuvvetleri doğurabilirler; bu bir araya gelme aracılığıyla, *olumlamanın, kuvvetin*, dolayısıyla *özgürlüğün* işareti altına bütünüyle yerleşmiş başka bir dünya oluşturabilirler (bkz. ayrıca *güçler dengesi*).

Bir Şey Yanlısı

(bkz. *bir şey karşıtı* ve *halkın hizmetkârları*). 1970'li yıllarda kendini "halkın hizmetinde" ilan eden aşırı solcu politik bir akım vardı -"Çin yanlısı". Günümüzde başka militanlar, erkekler, kendilerini "feminizm-yanlısı" ilan ediyorlar ve kadınlara "hizmet etmeyi" değilse de en azından onların yönetimi altına yerleşmeyi iddia ediyorlar (bkz. *hesap verme*). Hizmet edilecek "siyahlar", "kadınlar", "hayvanlar", "halklar", "kâğıtsızlar", "çevre", "üçüncü dünya", "doğa", "engelliler" ve diğer "davalar"... Böyle bir listenin ürkünçlüğü militan pratikleri gözden düşürmeye yeterlidir ve belki de yalnızca net bir şekilde üstlenilmiş bir mazoşizm bunu aklayabilir. Anarşizm, tabiyet ile tahakkümün, *suçluluk duygusu* ile *hıncın* her türlü gerçek özgürleşme arzusuna karşı durduğu, kendini başkalarının yerine, başkalarının hizmetine koyma yönündeki bu ikiyüzlü eğilimi şiddetle ve *tiksintiyle* reddeder. Liberter düşünce açısından her kolektif varlık kendi başınadır ve -Coeurderoy'nın ifadesiyle- kendi davası vardır[82] ve herkes yalnızca kendinden ve kendi özünden (bkz. *monad*) yola çıkarak, kendi özgürleşmeleri için mücadele eden başka varlıklarla işbirliği etme nedenlerini bulur. Liberter bir bakış açısından, bu anlamda ve yalnızca bu anlamda, her güç kendi yapabilirliğini ifade edebilmek için başka güçlere ihtiyaç duyar. Anarşist karşılıklılık ve *eşitlik* burada yatmaktadır: Varlıkların mutlak özerkliği, yalnızca bu özekliğin garanti ettiği aynı ölçüde mutlak eşitlik ve bu özerklik ile bu eşitliğin izin verdiği çok sayıdaki birleşme ve ayrışmaların özgürleştirici (ya da değil) karakterinin tek ölçütü olarak deneyim.

Bir Şeye Karşı

(bkz. *bir şey yanlısı*). Anti-kapitalizm, anti-ruhbancılık, devlet-karşıtlığı, anti-militarizm, sömürgecilik-karşıtlığı, nükleer enerji karşıtlığı, anti-faşizm, ırkçılık karşıtlığı, anti-emperyalizm, anti-semitizm, üretimcilik-karşıtlığı, anti-otoritarizm, cinsiyetçilik-karşıtlığı, türsel ayrımcılık karşıtlığı, yağlanmakarşıtlığı-karşıtlığı, cücelikkarşıtlığı-karşıtlığı, etçillik-karşıtlığı, vs. Özetleyici olmayan bu uzun listeye bakıp sanılacağın aksine, anarşizm ne ideolojik bir programdır, ne de genellikle negatif, zaman içerisinde yeni konu başlıklarıyla, ahlaki ve davranışsal yasaklarla zenginleşen bir talep kataloğudur. Anarşizm, *tahakkümün* zincirlerini, bir başka *olasılığı*, bir başka dünya *bileşimini* daha iyi *olumlamak* için bu kopuşun hareketi içinde *isyan* yoluyla parçalayan *olumsal* bir güçtür.

Birey

(bkz. *kolektif güç, bireyleşme, çokluk* ve *özne*). Liberter hareketin dışındaki temsillerde anarşizm çoğu zaman bireycilikle özdeşleştirilir. Sosyalizm (otoriter ve komünist versiyonu) kolektiften yanayken, anarşizm bireyden yanadır. Bu pratik ama basite indirgeyici karşıtlık, hem liberter deneyimler bütünü tarafından (İspanyol devrimi, Makhnovitchina, anarko-sendikalizm, vb.) hem de anarşist teorinin kendini tarafından inkâr edilmiştir. Anarşizm birey ile kolektif arasındaki sahte ayrımı reddeder. Bu gerçeklik anlayışı ve dönüşüm olasılıkları açısından her birey (bu kelimenin etimolojisinin tersine) bir kolektiftir; her kolektif, ne kadar geçici olsa da, bizzat bir bireydir. Dolayısıyla, sonsuz bireyler ya da olası *öznellikler* vardır.

Bireyleşme

(bkz. *özne*) Gabriel Tarde'yle birlikte, anarşizm varlıkları tözselleştirmeyi, *bireyleri* "ilk kaynak olarak, mutlak anlamda ilk veriler olarak" kabul etmeyi reddeder. Tersine, onları "zuhur ediş"[83] olarak ya da -bu kez Proudhon'un sözdağarında ifade edersek- *bileşkeler* (bkz. *anarşi*) olarak ele almayı gerektirir. Ama varlığın *oluşum* halinde tezahür ettiği yönündeki anlayışın en gelişmiş teorisini sağlayan Gilbert Simondon'dur. Buna göre, bireyler daima olduklarından daha fazladır (bkz. *soyoluşum* ve *sınır içinde sınırsız*), çünkü süreğen bir *bireyleşme* sürecinin bileşkesidirler. Her verili birey üretimi (bireyleşme), aracısız ya da ara evre olmaksızın, içlerinden her birinde bütün gücüyle müsavi bir düzeye gelen sınırsız bir zeminden yola çıkarak gerçekleşir. Evrimin tarihine, geriye dönüp bakıldığında, belirli evreler saptanabilir; örneğin *kolektif* ya da *toplumsal* bireyleşme, fiziksel bireyleşmenin ürünü olan bireysel bireyleşmenin ürünü olan psişik bireyleşmenin ürünü değildir. Bütün bu bireyleşmeler rahatlıkla birbirinin içine geçebilir; varlığın tüm gücü her seferinde, kökene geri dönerek, Simondon'un deyişiyle "yeniden başlayarak",[84] seferber edilir ve böylelikle yeni bir bireyleşme doğabilir. Kökten yeni bu bireyleşme ne öncekilerin sonucudur ne de (ikâme yoluyla) bu öncekilerin imhasından kaynaklanır: Gerçeğin taşıdığı ve önceki her bireyleşmenin ne tüketebildiği ne de çözümleyebildiği güce ve gerilimlere kökensel bir geri dönüşle gerçekleşen kökten yeni bir bireyleşmedir bu (bkz. *sonsuz geri dönüş*).

Birey-Ötesi

(bkz. *özne*, *öznellik*, *yalnızlık* ve *şeylerin ortası*). Gilbert Simondon'un bulduğu ve toplum ile birey arasındaki sahte karşıtlığın ötesinde, özgürleştirici öznelliklerin oluşum tarzını düşünmeyi sağlayan kavram.

Birleşik Birlik

Bakunin'in varlığın tümlüğünü düşünmek için (*evrensel nedensellik*, *doğa* vb'yle birlikte) kullandığı kavram.

Bombalar

(bkz. *anarşist kimya*)

Bozgunculuk

(bkz. *durak*). Bu eski polisiye terim, çokbiçimli ve şaşırtıcı bir tehdit karşısında, düşmanlarını ve rakiplerini tam da iktidar alanına yerleştirmeye, onları net bir şekilde sınırları çizilmiş ve damgalanmış bir kurumun içine, bir partiye, bir toprağa, bir üniformaya yerleştirmeye (bkz. *yer/alan* ve *yerelcilik*) alışkın bir iktidar takıntısını gayet iyi ifade eder. Bütün bunlarla mücadele edilebilir, ama aynı zamanda uzlaşılabilir, anlaşmalar ve (askeri, ekonomik, evlilik, vb.) *ittifaklar* da (bkz. *dostlarımızın dostları*) yapılabilir. Otoritenin hayalgücünün, keza süreklilik sağlayan çok sayıda mitin ve kelimenin etimolojisinin tersine, bozgunculuk düzenin aksi, gizli ve şeytansı yüzü, hatta basitçe altüst edilişi değildir. Bozgunculuğun çoğu zaman iktidarın gözüne görünmemesi ve iktidara tehditkâr gelmesi, öncelikle, iktidardan tamamen başka bir dünyada ve tamamen başka bir ölçekte, kodlarının ve yasalarının dışında kalmasından, keza onun düzenini oluşturan en küçük ilişkilerin bütünlüğü içinde -sürekli olarak dinamitlemekle ve bir başka olasılığı yeniden oluşturmakla tehdit ettiği iktidar mercilerinin ve yöneticilerin bedeninin ve ruhunun merkezine varana dek- işlemesindendir.

Buluşmalar

(bkz. *işbirlikleri*, *olaylar* ve *durumlar*)

Buyurgan Vekillik

(bkz. *doğrudan demokrasi*)

Bütünsel Pasifizm

(bkz. *savaş*) Özellikle *tiksinti verici ideomani* örneği. Birinci Dünya Savaşı'nın dehşetine *tepki olarak* bazı liberterler 1938 Nazizmi karşısında CGT[85] pasifistlerinin sloganını benimsediler: "Savaştansa kölelik yeğdir!" Bu kölelik, içlerinden çoğunu Fransa devletinin ve Nazizmin gayretli hizmetkârı olmaya yöneltmiştir.

Büyük Gece

(bkz. *genel grev* ve *devrim*). Sokakta en ufak bir gürültü duyduklarında devrimin patlak verdiğini sanarak pencereye koşan 1914 öncesi militan işçilerin hikâyesinden yola çıkarsak Büyük Gece fikrinin gücünü kavrayabiliriz.[86] Michael Löwy yüzyıl başındaki liberter işçi hareketinin mesihçi boyutunu gayet iyi tarif etmektedir.[87] Onlarca yıl boyunca, işçi hareketinin geniş kesimleri grevlerin ve devletle çatışmaların (isyanlar, ayaklanmalar ve çeşitli ihlaller) mevcut dünyayı kökten dönüştüreceğini umdular; o zamana dek baskıya, yalana ve tahakküme tabi kalmış bir dünyanın kalıntıları üzerinde Adalet ile Özgürlüğün kendi güçlerini ortaya koyarak şeylerin düzenini tamamen değiştirmesini beklediler. Varolanın kökten dönüşümüne dair bu mesihçi bakış, o dönemde Avrupa'da mevcut (Yahudi ve Hıristiyan) dinsel referanslardan tamamen bağımsız, mesihsiz bir mesihçiliktir ve ne kökten dönüştürmüş olduğu *devrim* fikriyle ne de *genel grev* sloganı ve projesiyle karıştırılmalıdır; hatta bunun devrimci sendikalist ve anarko-sendikalist ifadesiyle de karıştırılmamalıdır. Ama Büyük Gece kavramının en uzak olduğu şey, klasik devrim fikridir. Üç açıdan bu böyledir: 1) Toplumsal dönüşümü Fransız Devrimi ve onun cumhuriyetçi, Blanquist ve Marksist-Leninist uzantıları modelindeki basit bir politik değişime, devletin tepesinde meydana gelecek bir değişime bağlamayı reddeder; 2) devrimci çalışmanın, bir yanda eski devlet düzenini alaşağı etmekle görevli halk ve diğer yanda yeni bir kamusal meşruiyeti, yeni bir devleti diktatörlük biçiminde inşa etmekle görevli aydınlanmış ve bilgili politik öncü arasında paylaştırılmasını reddeder; 3) dönüşüm hareketini az çok uzun vadeli bir stratejiye, baskılayıcı ve araçsallaştırılmış örgütsel eklemlenmelere (partiler, sendikalar ve yaşamın herhangi bir yanında uzmanlaşmış, partinin taktik ve stratejik yönetimine sıkı sıkıya tabi diğer kitlesel "örgütlenme"lere) tabi kılmayı reddeder. Büyük Gece, *belirli bir anda* ifadesi olduğu liberter projenin bütünü gibi, uzam ve zamanla özel bir ilişki içindedir.

Önce, zaman. Popüler ama mistik ve dinsel biçimiyle[88]*Büyük Gece*, zaman alanında, gerçekliğin muktedir olduğu dönüşümlerin köklü ve genel niteliğini ifade eder. Gerçekten de, *Devrim*'in tersine -ve sanılanın tersine-, *Büyük Gece*'nin zamansal köktenciliği, geleceğe, güvencesi İktidar'ın ele

geçirilmesi olan ve gelecekte, günün birinde, daha ilerde bir gerçeklik kazanma (“komünizm”, devletin yok olması, vs.) görevini iktidara devreden, şu an için ancak “ütopik” vaat olarak kalan gelecekte olacak değişimlere bağlı değildir. *Büyük Gece’*nin zamansal köktenciliği her zaman bir evveliyata ve birikmiş bir güce bağlıdır: Şimdiki zamanla karışan bir evveliyata ya da bir *geçmişe* (bkz. *tekrar* ve *sonsuz geri dönüş*) bağlıdır, çünkü şeylerin mevcut durumunu niteler, nihai tezahürü *Büyük Gece* olan dönüşümü fiili kılabilecek özgürleştirici bir güce gönderme yapar. Devrim, bir çıkış noktası biçiminde, gelecekteki bir dönüşümün çıkış noktası olarak düşünülmüşken, *Büyük Gece* bir varış olarak, önceden gerçekleşmiş bir dönüşümün varışı olarak düşünülür.

İkinci olarak, uzam. Varolanın bütününü, en küçükten en genişe kadar kapsadığından ve bir yanın diğerine yararcı eklemlenmesi ya da herhangi bir hiyerarşi anlamına gelmediğinden, Büyük Gece fikrinin ifade ettiği dönüşüm, her durumun, her ânın bu devrim anlayışının çağrı yaptığı dönüşümlerin bütünün taşıyıcısı olduğu *dolaysız* bir dönüşümdür (bkz. *odak, eyleyen azınlık*). Her mücadele, her fark, her çatlak, gerçekliğin içindeki her sapa adım nihai patlamanın bir *tekrarı* ve *ifadesidir*. Emile Pouget’nin açıkladığı gibi, “gündelik mücadele” ve “geleceğe hazırlık çalışması”, dışardan düşünülmüş bir plan ya da stratejiyle ne “çelişiktir” ne de bunlara bağımlıdır. Her “geçen an”, *mücadele* ve *isyan* olarak görüldüğünden, “şimdiki zaman geleceğe, gelecek şimdiki zamana”[89] asla feda edilmez (bkz. *amaçlar-araçlar*). “Büyük Gece sabahı geldiğinde!” şeklindeki esprili ifadeden anlaşıldığı gibi, büyük gece hem gecedir hem sabah, alacakaranlık ve şafaktır, olası bir başka dünyanın çatlaklarından fark edilen ve şeylerin karnında şimdiden var olan, mevcut düzenin doğrudan doğruya dönüşümüdür.

Cinsellik

(bkz. *beden, kişi* ve *kuvvet*). "İnsan bir gruptur", "kuvvetler bileşiği"dir.[90] Bu nedenle sayısız *arzu* ve *itki* taşır, mevcut düzen ve dil bunları kendi aralarında hiyerarşik çok sayıda alanda (beslenme, devinim, cinsellik, tinsellik, vb.) sınıflar ve sabitler. Cinsellik bu alanlardan biridir, geçici ve *kısıtlayıcıdır;* liberter düşüncede, diğer alanlar gibi bu alan da insan faaliyeti açısından az çok başat ya da birincil kabul edilen kurucu bir ilkeye ya da ilk devindiriciye (Eros, libido) indirgenemez. Her *şey* gibi cinsellik ya da cinsel arzu da bir *bileşkedir*, etkilendiği düzenin düzene koyduğu güçlerin özel bir düzenlemesinin bileşkesidir. Bu bileşkeyi normlara tabi kılmak, sonucun neden olduğu, doğa ve kültürün, *iyilik* ile *kötülüğün* hem çaresizce bağlı hem de karşıt olduğu, birincil, iyicil ya da tehlikeli bir ilkeye rahatlıkla dönüştürebilmek için sapmalarını (örneğin *sapkınlık* adı altında) damgalamak; işte, toplumsal düzenin büyük bir enerji ve ihtimamla görev bildiği şey budur. Anarşizm varolanın bütününü yeniden oluşturma iddiasında olduğundan, aynı zamanda, cinselliği oluşturan öğeleri de yeni düzenlemeler içerisinde yeniden oluşturmak ister. Anarşizm, başka zorunluluklara boyun eğen yeni birlikler ve yeni arzular doğurma iddiasındadır. Spinoza'ya birlikte anarşizm, "Bedenin gücü nedir bilinmez, doğanın mülahazasından neyi çıkarsayabileceğini de bilemeyiz"[91] dediğinden, Hıristiyanlığa ve çok sayıda başka tektipleştirici biçimlendirmeye karşı, cinsellik olarak adlandırılması uygun olan şeyi oluşturan güçlerin, başka *düzenlemeler* ve başka *birlikler* içinde anlam ve nitelik değiştirdiği, sonunda ellerinden geleni sonuna kadar yapabildikleri yeni bedenler icat etme iddiasındadır.

Cömertlik

(bkz. içerim). *Elinden gelenden fazlasını yapmaya* muktedir kolektif bir gücün *olumlanması*. Liberter düşüncede, suçluluk duygusu ve dışsal ahlak üzerinde temellenmeyen bir başkalığı ve ötekine açıklığı temellendirebilecek tek şey yalnızca cömertliktir, yani dışsal ya da içsel sınırların kösteklemediği bir güç erkidir (bkz. *güçler dengesi*).

Cüz-i İrade

(bkz. *özgürlük*) Soyut bir özgürlüğün soyut güçlerini bireysel kurguya indirgeyerek, kolektif güçler bütününü yapabileceklerinden koparan mevcut düzenin çıkarına yanılsama. Bu yanılsamayı oluşturan karma ve değişken güçleri (ahlak, eğitim, hukuk ve dil yoluyla) kendi içinde inkâra mecbur kalan, kendini yeniden oluşturmasına ve kökten farklı bir dünya yaratmasına imkân tanıyan *kendinden fazlasını* inkâr etmek zorundaki (bkz. *bireyleşme, tercih, özne* ve *güçler dengesi*) insan bireyselliği hem kendinden, yapabilirliğinden dışlanmış olur, hem de yalnızca varsayımlarından yola çıkarak[92] onu şekillendirme, onu bütünüyle buyruklarına ve gereklerine tabi kılma iddiasındaki bir düzene kökten tabi olur. Cüz-i irade yoluyla insan varlığı (Tanrı, yasa, toplum karşısında) kendi edimlerinin *sorumlusu* sayılır ve dolayısıyla onu gerçekten *özne* kılan güç ve arzular bütününden dolayı *suçlu* kabul edilir ve tek özgürleşme yolunu oluşturmasına rağmen reddetmesi ve kabul etmemesi gereken tehlikeli, şeytansı gerçeklikleri sürekli olarak bastırmak, kendi dışındaki gerçeklikler olarak yaşamak zorundadır. İlk günahtan Sartrecı bilincin hiçliğine, Descartes'ın cogito'sundan, Kant'ın kesin buyruğundan ve sözleşme yapma ve pazarlardan geçen cüz-i irade despotizmin temel kaynaklarından biridir. Anarşist teorisyenlerin çoğunun paylaştığı bir tutumu en net olarak Bakunin ifade etmektedir: "Cüz-i irade diye bir şey yoktur (...). Cüz-i irade bir imkânsızlıktır, bir anlamsızlıktır, teolojinin ve metafiziğin icadıdır, bizi doğrudan doğruya tanrısal despotizme, göksel despotizmden yeryüzünün bütün otoritelerine ve bütün tiranlıklarına götürür (...)";[93] "materyalizm cüz-i irradeyi inkâr ederek özgürlüğün oluşumuna varır; idealizm, insan haysiyeti adına, cüz-i iradeyi ilan eder ve özgürlük harabeleri üzerinde despotizmi inşa eder."[94]

Çekirdek

Monatte'ın ve *Vie ouvrière* dergisi grubunun, kitap zevkleri ve "coşkuları" sayesinde sendikalara içerden dinamizm katabilme yetisine sahip küçük militan grupları nitelemekte kullandığı nosyon. Devrimci sendikalist "çekirdek", devrimci sendikacılığın yaygınlaşan *eyleyen azınlığıyla* ve daha özgün olarak da Bakuninci *mahrem* çevrelerle (daha ılımlı bir düzende ve geri çekilme bağlamında) süreklilik içindedir.

Çelişki, Çelişik

(bkz. *şiddet, güçler dengesi, diyalektik* ve *dizisel diyalektik*). *Anarşi* ve varlıkların ya da kolektif güçlerin çoğulluğu, bu güçlerin farklılığı nedeniyle ve yalnızca var oldukları şey içinde ayak diremeleriyle değil kendi kuvvetlerini büyütme iradeleri nedeniyle de ister istemez çarpışmaya ve çatışmaya yönelmesini içerir. Yalnızca *pratik duyu*, deneyim, *isyan*, kötü buluşmalardan kaçınma ve iyilerini teşvik etme sanatı, bir gücün başkası üzerindeki *tahakkümünden* ya da güçlerin kendi aralarındaki intiharvari mücadelesinden kaçınmayı öğretmekle kalmaz, özellikle de *kolektif varlıkları* oluşturan güçlerin bu özgür birliğinden daha fazla kuvvet alan bu varlıkların gelişimini teşvik etmeyi de öğretir. Ama bu durumda bile çelişkiler salt kaçınılmaz olmakla kalmaz, arzu edilir de olur. Bunlar hem birleşik güçlerin özgürlük işaretidir, hem de bu birliğin, gerçeğin belirlenimlerinin bütününü kapsama ve düzenleme kapasitelerinin sonucu olan varlıkların güç ve dirimsellik garantisidir. Anarşist çelişkinin Marksist (ya da Hegelci) çelişkiyle alakası yoktur. Doğanın ve insanlığın "diyalektik" gelişimi şeklindeki anlayış liberter düşünceye yabancıdır. Anarşizme göre, iyi çelişkiler ve kötü çelişkiler vardır; yaşama gücünü öldüren ve azaltan çelişkiler ile bu gücü artıranlar vardır. Birincileri ortadan kaldırmak, çoğalmalarını engellemek ve ikincileri ise, çözümleme iddiasında asla bulunmadan, titizlikle beslemek gerekir. (bkz. *güçler dengesi*)

Çelişki Anlayışı

(bkz. *kolektif akıl* ve *güçler dengesi*); Liberter harekete, bağlılığını belirttiği anarşinin genellikle ve görünüşte olumsuz, örgütsüzleştirici etkilerini (bkz. *durak*) gösteren bitmek bilmez tartışmaları yüzünden sıklıkla suçlama getirilir. Liberter hareketin farklılığa ve tartışmaya olan bu eğilimi, büyük ölçüde projelerinin büyüklüğünden ve buna denk düşen pratikleri ve akılları uygulamaya koyma güçlüğünden kaynaklanır (bkz. *amaç/araç*). Çelişki anlayışı hem bu güçsüzlüğe hem de bu iddialı tavra bağlıdır. Gündelik yaşamda olduğu kadar en politik tartışmalarda da genellikle dolaysızca görünen çelişki anlayışı, yalnızca her türlü birliği ve her *kolektif varlığı* oluşturan güçlerin özerkliğinin az çok *niteliksel* olumlaması olmakla kalmaz, dahası anarşizmin ortak bir projenin oluşumunu (bkz. *kolektif akıl* ve *ortak kavramlar*) ve *güçler dengesi*yle bağını düşünme tarzının da tezahürüdür. Kolektif eyleme dair liberter anlayışta her *bakış açısı* daima bir gücün ifadesidir; iddiası ve tekilliği içinde, zıt bakış açılarının ve güçlerin olumlanmasına derhal ve ister istemez yol açan bir gücün söylemsel yüzüdür. Liberter hareket bu karşıtlık ve farklılık oyunu içerisinde, güçleri ve mevcut güç düzenlemelerinin niteliğini el yordamıyla sürekli değerlendirerek, gerçeğin taşıdığı bütün gücü serbest bırakabilen, tahakkümsüz bir dünya inşa etmeye çabalar.

Çevre (Liberter Çevre)

Örgütlenmelerin dilinde ve kaleminde genellikle küçümseyici ya da değersizleştirici bu ifade, bu örgütlenmelerin tuzaklarını ve sınırlarını reddeden liberter karakterli bütün birey ya da güçleri belirtmeye yarar. “Çevre”, kimi zaman besinle ya da sindirilmesi güç bir “kap”la, az çok tüketilebilir bir kaynakla karşılaştırılır. Böylelikle, devrimci “balıkların” kendi tarihsel misyonlarına (seçmen bulmak, gösterici toplamak, kaynakları vergilendirmek, vs.) gereken kaynakları buldukları su ortamı ya da kavanoz imgesiyle karşılaştırılabilir; karşı-devrimci kurumların temel görevi ise bu “kavanoz”u kurutmak ya da uğrunda çekişmektir. Liberter düşünce ve projede ise çevre (bkz. *şeylerin ortası*), tersine, bu özgürleşme için gerekli güç ve kaygı bütününü kendinden yola çıkarak geliştiren, kendi kendine örgütlenen, şeyin özgürleştirici yeniden-bileşiminin doğabileceği tek gerçekliktir.

Çoğulculuk (Liberter Çoğulculuk)

Proudhon’un “*özerklikler* demeti” olarak tanımladığı federe güçler bütünü olarak kabul edilen liberter hareket düzleminde *çokluğun* eşanlamlısı.

Çoğulluk

(bkz. *anarşi*, *çokluk* ve *bir*)

Çok

(bkz. *kimlik, öznellikler* ve *gerçeklik düzlemleri*). Bir varlığın *verili bir anda* (*iyi* ve *kötü* anda) taşıyıcısı olduğu, *olayların, durumların, karşılaşmaların* ve *işbirliklerinin* açıklayıp açıklamamakla yükümlü oldukları olasılıkların çokluğunda da süresinde de neye muktedir olduğu asla bilinemez. Bu öngörülemezlik yalnızca bu varlığın geleceğine yönelik değildir, hatta söylendiği gibi -ve en ufak aşk ya da dostluk deneyiminin de gösterdiği gibi- her şeyin süreklilik gösterdiği şimdiki zamana da yönelik değildir.[95] Aynı zamanda varlığın geçmişine de yöneliktir. Bu geçmiş çok biçimde ve hatta bu varlık yok olduğunda bile, şeylerin oluşumu içinde bıraktığı izler ya da emareler dolayısıyla her zaman bir geleceğe sahiptir (bkz. *mahrem varlık, ezeliyet* ve *sonsuz geri dönüş*). Bu nedenle, bir varlığı, tanımlılık yanılsamasıyla, verili bir düzenin kaba kayıtlarının ve *sınıflandırmalarının* verdiği kimlikten yola çıkarak ya da bakış açısı darlığıyla veya *ideomaniyle*, içinde taşıdığı olasılıkların ve anlamların sonsuzluğuna açılmayı ihmal eden, kendi sınırlarının ötesine gitmeyi engelleyen koşullu bir bakış açısından yola çıkarak, asla dışardan değerlendirmemek gerekir (bkz. *menkıbe yazıları, güçler dengesi, sorumluluk*). Bu anlamda, kadın düşmanı Proudhon, aynı zamanda, bir buçuk yüzyıl sonra, yalnızca özgürlükçü hareketlerin doğasını ve değerini değil, fakat bu hareketlerin içinde, en radikal feminist hareketlerin savlarını ve anlamını da düşünmeyi ve algılamayı sağlar; tıpkı onun anti-sendikalizminin ve grevleri radikal biçimde mahkûm edişinin, en kesin devrimci sendikalist ve anarko-sendikalist akımların düşünce ve eylemine esin kaynağı olmasını (iyi ve kötü sayısız nedenle) engellememesi gibi (bkz. *teori/pratik*).

Çokluk

(bkz. *bir*). Birin zıddı olarak, ilk ve kurucu ilke anlamında anlaşılır. Anarşist hareketin özgüllüğü ve en önemli özgünlüğü burada yatmaktadır: Yalnızca çokluktan yola çıkarak biri, farklıdan yola çıkarak aynıyı düşünmek değil, aynı zamanda var olanı düşünmenin bu tarzına gönderme yapmak, bunun yalnızca gerçekliğin bütün bir boyutuna değil, aynı zamanda azami glişme ve olasılık koşullarına da denk düştüğünü söylemek; ve sonuç olarak bu çokluk üzerinde temellenen, onu oluşturan güçlerin mutlak tekilliği ve *özerkliği* üzerinde temellenen genel bir özgürleşme hareketini doğurma iddiasında bulunmak. Proudhon'dan sonra ve Antonin Artaud'nun ardından, anarşist projenin en iyi tanımını veren kuşkusuz Deleuze'dür: "*anarşi* ve birlik tek ve aynı şeydir, Bir'in birliği değil, kendinin yalnızca çokluk olduğunu söyleyen daha tuhaf bir birlik."[96]

Darağacına!

(bkz. *sorumlu*)

Dayanışma

(bkz. *monad*). Liberter söz dağarının bu önemli kavramı, özgürleştirici kolektif güçleri birleştiren niteliği içerden ifade etmeye yarar. Fakat Bakunin bunu aynı zamanda yansız ve genel *evrensel nedensellik* anlamında, daha doğrusu *yaşam* ve *doğa* anlamında da kullanır. Bu anlam içerisinde dayanışma, var olanın bütününü, gerçeğin taşıdığı bütün varlıklar arasındaki olası ilişkilerin, Taocu geleneğin sözünü ettiği "on bin canlı"nın bütününü ifade eder. Varlıkların anarşisi kolektif güçleri oluşturan ilişkilerin bu sınırsız niteliğine ve dolayısıyla kendi aralarında kurabilecekleri ilişkilere bağlıdır. Bu anlamda dayanışma -bu kelimenin liberter söylemde pratik olarak ya da öznel bir şekilde kullanıldığı haliyle- kolektif güçlerin kendi aralarında kurdukları ilişkilerin, genellikle ölümün ve baskının taşıyıcısı çok sayıda başka olası ilişkiden yola çıkarak mücadele ve ayıklama yoluyla oluşan ilişkilerin bir tür özgürleştirici niteliğini belirtmeye yarar.

Denge

Proudhon’un döneminin muhasebesinden aldığı terim. Bkz. *Güçler dengesi*.

Değerlendirme

(bkz. *bakış açısı* ve *soykütük*). Liberter projeyi temellendiren varlıkların ve bakış açılarının çeşitliliği, kimi zaman, kötü niyetli ya da anarşist düşünceyi bilmeyen bakışlar tarafından, her şey birbirinin dengi olduğundan her şeyin eşit olduğu (bkz. *eşitlik*) basit bir görececilik ya da liberalizm olarak algılanmıştır. “En küçüğün, elinden geleni yapabildiği durumda, en büyüğün eşiti olduğu”[97] noktada, varlıkların farklılığı ve tekilliği üzerinde temellenen anarşist *eşitlik* ve bunun imkân tanıdığı işbirliği tarzları, tersine, eylemlerin, bakış açılarının ve tutumların özgürleştirici ya da baskıcı niteliğini sürekli değerlendirmeyi gerektirir. Çokluktan tümdengelimle elde edildiğine inanılan farksızlığın tersine, liberter sav varlıkların ve onların işbirliğinin niteliğinin sürekli *yargılanması* üzerinde temellenir; mahkemesiz, medeni hukukun ya da ceza hukukunun olmadığı bu yargıda (bkz. *liberter hukuk*) her güç, *verili bir anda* “evrensel bir tüze ilmi”[98] dolayısıyla onu oluşturan şeye göre başka kuvvetlerin niteliğini, özgürleşme açısından bunların sundukları işbirliği imkân ve imkânsızlıklarını sürekli değerlendirir.

Deney

(bkz. *sezgi* ve *pratik duyu*) Kelimenin en yaygın kullanımının kavramaya imkân tanıdığı haliyle deneyin iki anlamı vardır. Bilgiye dayalı en yakın anlamında deney çok özel bir bilimsel işlemi belirtir. Bu işlem, laboratuvar denen o çok özel filtre yardımıyla ayıklayıp indirgeyip arındırarak tıpatıp yeniden üretilebilen, ve bilginlerin sesiyle bizim yaşamımızı yönetme ve düzenleme iddiasındaki mümkün olduğunca en genel ve sınırlı sayıdaki yasaya tabi olan, nesnel ve belirtici bazı olayları saptamayı ve sabitlemeyi hedefler.[99] Sıradan anlamıyla deney, tersine, her zaman öznel ve tekildir, çünkü kolektif bir varlığın "kendini hissetme, duyumsama, kendini şu veya bu şekilde yaşayabilme" tarzını belirtir.[100] Mutlak bir *öznelciliğe* bağlı olan anarşizm ancak bu ikinci anlamı kabul eder ve birinci anlamın kullanıcılarının, onları harekete geçiren ve bilimsel-teknik *düzenlemelerin* ürettiği öznel kuvvetlerin tekil niteliğini kendi gözlerinde olduğu kadar başkalarının gözünde de açıklamalarını gerektirir (bkz. *uzmanlar*).

Devlet

Devletin en iyi iki anarşist tanımını Nietzsche verir. İlki genel olarak bilinmektedir: “Bütün soğuk canavarların en soğuğuna devlet denir; aynı soğuklukla yalan söyler ve ağzından şu yalanı kaçırır: Devlet olan ben *halkım*.” Ama ikincisi kuşkusuz daha belirgindir: “Devlet ikiyüzlü bir köpektir; dumanlar ve böğürtüler içerisinde konuşmayı sever: Böylelikle sesinin nesnelerin karnından çıktığına inandırmak ister.”[101]

Devrim

19. yüzyılın eski kavramı, dünyanın dönüşümünün bir hükümet darbesi ya da “halk günleri” biçiminde tasarlandığı ve bu sayede bir anayasa ya da rejim değişiminin devletin başını (cumhuriyet, imparatorluk, mutlak monarşi, meşruti monarşi) etkilediği Fransız Devrimi’nden kaynaklanır. 19. yüzyılın ortasında dönem devrim kavramının yerini *Toplumsal Devrim* fikri almıştır; toplumsal dönüşümü tahayyül etmenin bambaşka bir tarzıdır bu. Eski politik devrim bir yüzyıl sonra Marksizm ve Merksizm-Leninizm çerçevesinde tüm güncelliğini yeniden bulmuştur. Devlet sorunu yeniden değişimin anahtar problemi oluyordu ve proletarya devrimi, faşizmin ve Nazizmin yanında, devletlerin tahakkümlerini sürdürmek için sürekli icat ettikleri biçim değişikliklerinin uzun dizine eklenir. Devrim fikri, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında liberter işçi hareketlerinin icat ettiği *büyük akşam* ve *isyancı genel grev* fikirleriyle karıştırılmamalıdır.

Devrimci Sendikacılık

(bkz. *doğrudan eylem*, *hareket* ve *genel grev*)

Dışarı/İçeri

(bkz. *gerçeklik planları, ayıklama* ve *dışarının gücü*). Anarşizm her türlü dışsallık *bağını* -bu bağ ister bağımlılık biçimini alsın ister inkârın ve diyalektik ilişkinin görünüşte ters biçimini- reddeder. Liberter özgürleşme varlıkların bütünüyle içindeki bir zorunluluğa, onları ellerinden gelenin sonuna kadar, yani *sınırlarının ötesine* ve dolayısıyla içkin erki serbest bırakan ve bu erkin mümkün kıldığı çok özel *işbirliği* tarzlarına dek gitmeye iten bu erke boyun eğer. Bununla birlikte, içerisi ile dışarısı arasındaki ayrım tahakküm ile özgürleşme arasındaki farklılığı kapsamaktan uzaktır.

Özgürleşme varlıkların içinden, onların yapabileceklerinin *olumlanması* biçiminden kaynaklansa da, bu içerisi, Deleuze'ün deyişiyle, yalnızca "ayıklanmış dışarısı"dır;[102] dışarının bir *kıvrımı*'dır ve bu dışarı, kendisiyle birlikte, belli bir bakış açısından, belli bir güç niteliğiyle birlikte, varolanın bütününü de sürükler, varlığın erkini, *dışarının erkini*, yani dışarısız bir erki de sürükler (bkz. *monad*). Tahakküme özgü bağların dışsallığının, bu tahakküm düzeniyle ilgili dışsallığın karşısına tamamen başka bir dışsallık çıkar; varolan her şeyi kapsadığı için kendinin içinde olduğu söylenebilecek bir dışsallık: Özgürleştirici güçler var olan her şeyin bütününü kapsayan başka bir dünyanın mümkün olduğunu, varolanın bütününün yeniden bileşiminin mümkün olduğunu ileri sürdüğünde ortaya çıkan özgürleşmenin mutlak dışsallığı, kendi içinde taşıdığı erkin dışsallığı, *isyanın, reddin, kopmanın* ve *başkaldırmanın* yıkıcı dışsallığı (bkz. *durma, analoji*).

Tersine, tahakkümün, ağları içine aldığı varlıkların dışında olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Tahakkümün dayattığı bağların dışsallığı, deyim yerindeyse, onun için, gerçekliğe dayattığı sınırlı ve özel düzen için, güçleri muktedir oldukları şeyden koparma ve varolanın erkini kendi dışına itme ya da bastırma zorunluluğuna bağlıdır. Ama fiilen dışsal olan bu sınırlara, kolektif varlıkların içinde işleyen bir çalışma denk düşer ki düzen kendini yeniden üretebilmek için buna ihtiyaç duymaktadır: Bu çalışma, varlıkların içsel niteliği üzerinde yürütülen bir çalışmadır; verili bir anda onları oluşturan kuvvet, arzu ve iradeleri ayıklama çalışmasıdır (bkz. *gerçeklik*

planları). Etienne de la Boétie bu koşula, varlıkların belli bir güç ve arzu niteliğine bu içsel bağımlılığına gönüllü kölelik demektedir;[103] egemen düzenler kendilerini özel bir düzen olarak dayatma, köleleştirdikleri güçleri muktedir oldukları şeyden koparma yeteneklerini buna borçludurlar.

Dışarısı/İçerisi

(bkz. *dışarı/içeri, dışarının kuvveti*). Anarşizmin görünür paradoksu şöyle ifade edilebilir: Tahakküm koşulları altına zorunlu olarak yerleştirilmiş her türlü dışsallık ilişkisini reddederken varlıkların özerkliğinin önceliğini, onları oluşturan şeyin içinde ilişki kurma kapasitelerinin önceliğini (bkz. *mahrem, yakınlık, sezgi*) sürekli ileri süren anarşizm, onların kendilerine yeterli olma iddialarını da aynı enerjiyle reddeder. İster istemez tahakküm edici olan ve onları, (birçok ıstırap, bahtsızlık ve baskı pahasına) örgütlenmelerinin, söylemlerinin, uygulamalarının, serpilip geliştikleri *gerçeklik planlarının* ve dolayısıyla kendi bireyselliklerinin ister istemez sınırlı biçimlerinin içinde olan şeyin bütününe hakim olma isteğine kaçınılmaz olarak yönelten *kendi kendine yeterliliği* reddeder (bkz. *bireyselleşme, tümlük/totaliter, ideomani*). Savaşa, herkesin herkese karşı dışsal çatışmasına ve tahakküme yönelten bu kendine yeterlilikten farklı olarak, anarşist *özerklik* ve bunu harekete geçiren *irade* ya da *belirlenim* bütünüyle dışarıya doğru, ötekine doğru yönelmiştir; belli bir bakış açısından ve tikel ortaklık tarzları dolayısıyla, kuvvetlerini dışardan değil, güçlerin toplaması yoluyla değil, içerden, her bir kişinin kendi içinde taşıdığı kuvveti ve *ötekini* ortaya çıkartarak artırmaya tek muktedir olan budur (bkz. *monad*, *güçler dengesi*, *kendinden fazlası*), çünkü, Deleuze'ün ifadesiyle, "içerisi" dışarının bir "kıvrım"ından başka bir şey değildir, çünkü "içeri" bütünüyle varlıkların içi olduğundan, hem dışarıdır hem içeri ve *verili bir anda* var olanın içinde kuvvetini sergilemeye her zaman hazırdır, yeter ki varlıklar kendilerinden, mevcut bireyselliklerinin sınırlı karakterinden kurtulsunlar, başkalarıyla işbirliğine girerek, onları *özne* olarak oluşturan *belirsizliğe* açılsınlar ve böylelikle daha kuvvetli ve daha özgür bireysellikler oluştursunlar.

Dışarının Kuvveti

(bkz. *anarşi* ve *esnek güç*). Kültür ile doğa arasındaki, insan ile insan-olmayan arasındaki karşıtlığı reddederek, mevcut düzenin hem büyülü hem de kısır döngüsünden, hümanizma hapishanesinden çıkmaya en net bir şekilde, aynı zamanda da en olumlu bir şekilde çabalayan çağdaş filozoflardan biri kuşkusuz ki Gilbert Simondon'dur; özellikle de *apeiron*, *ön-bireysellik* ya da *belirlenimsiz* kavramlarıyla bunu yapar. Bu yüzden onun "antropoloji"yi[104] reddi -tamamen haksız olmasa da- az çok sert bir şekilde eleştirilmiştir: Analizlerinin, "*tekilliklerin* mutlak *anarşisine*" ve "düşüncenin (...) ciddi bir şekilde bağlayamayacağı *kopmalara*" varmasından, "*monadlara* ve anlara bölünmüş bir anlam"ı, "parçalanmış, muhteşem ve korkunç, ilkesiz ve inançsız bir evren"i "ya da ilkelerin ve inançların sonsuzluğunu", "hiçbir şeyin imkânsız olmadığı, sonsuz olasılıklar evrenini"[105] ileri sürmesinden endişe edilmiştir. Simondon'a göre, tıpkı liberter düşünce için olduğu gibi -ve egemen hümanizmanın tersine-, insan varlığının özgüllüğünü ileri sürmek gerekir; bu özgüllük tam da onun ötekine, kendisi olmayana ve dolayısıyla insan olmayana açılma kapasitesinde, içinde taşıdığı dışarıya, doğanın ya da varlığın çokbiçimli kuvvetine açılma ve böylelikle *bireyleşmenin* ya da *öznelliklerin* yeni biçimlerini sürekli yaratabilme kapasitesinde yatmaktadır. Bu nedenle Simondon, insanlığın bir kalenin ya da -Kant'ın deyişini alırsak-[106] bir "ada"nın "değişmez sınırları" içine kapatıldığı ve insan varlığının özgüllüğünün onu çevreleyen ve kendi içinde taşıdığı *doğaya* karşı, insan-olmayana (ya da vahşiye) karşı ve ona hakim olmak için sürdürülen mücadele üzerinde temellendiren klasik antropojiyi reddetmektedir. Simondon'a göre "Doğa insanın karşıtı değildir",[107] çünkü insan varlığının özgüllüğü tam da doğaya, bütünlüğün içindeki varlığa geri dönüş, dışarının güçlerinin tümünü, *varlığın yedeği* olarak, *sınır içindeki sınırsız* olarak varlığın güçlerini (Gilbert Hottois "korkunç" güçler derdi)[108] yeniden seferber etme imkânında yatmaktadır.

Simondon'un felsefi projesi, böylece, Nietzsche'nin yaklaşık yetmiş yıl önce üstlendiği görevin doğrudan doğruya bir yankısıdır: "Benim görevim: Doğanın insansızlaşması; ve ardından da, saf *doğa* kavramı bir kez

edinildiğinde, insanın doğalaşmasıdır.”[109] Aslında içimizde taşırken dışımızda olduğunu sandığımız doğadır bu.[110] Simondon Nietzsche’nin insanı kendi hapishanesinden kurtarma iradesini yankılar. İnsan bu hapishanenin içine, en ufak “artık”[111] olmadan dünyayı da kapadığını sanır, bunu da kendi kodlarının tuzağı ve kabalığı içinde esir alır. Simondon gibi Nietzsche de başka perspektifler uydurma iddiasındadır; “gayet belirli bir insan türü”nün perspektifleri değil, “özellikle, gayet belirli bir içgüdü, *sürü içgüdüsü*” (altını çizen Nietzsche). Buradan yola çıkarak insan “tahakküme varmaya çalışır.”[112] Fakat “*daha büyük bir varlığın* (...) perspektifleri” (altı çizili *age.*);[113]*belirsizin* kuvvetini, *kaosun* kuvvetini kendi içinde bulan bir varlığın perspektifleri: “Size söylüyorum: Dans eden bir yıldız yaratabilmeniz için kendi içinizde kendi kaosunuzun olması gerekir. Size söylüyorum: Sizin içinizde hâlâ kaos var. Heyhat! İnsanın artık yıldız yaratmayacağı zaman uzakta değildir.”[114]

“Hepiniz ayağa kalkın, büyük yıldız avcıları,” diye haykırıyordu Louise Michel. Ama hemen ardından ekliyordu: “Devrimlerin denizi kabarırken hepimizi de içinde taşıyacak.”[115] Adına ister *kaos, belirsiz, apeiron, anarşi* ya da başka bir şey densin,[116] dışarının kuvveti kuşkusuz ki liberter düşünce ve arzunun, başka bir dünya doğurma, yeni yıldızlar yaratma iradesinin merkezindedir, ama aynı zamanda birçok kuşku ya da kaygıya yol açan bir bahis ya da meydan okumadır. Gerçekten de, çoğunlukla çizilen klişenin tersine -iyi vahşi, toplumun hileleriyle yozlaşmış, “doğallığında” iyi insan, Rousseaucu iyimser, Doğanın arzularına ve başka buyruklarına safça ya da büyük bir mutlulukla kendini bırakma iradesi- anarşizm bir *doğalcılık* değildir (bkz. *dirimsel/dirimcilik*) ve “dışarı”nın güçlerine çağrısının bu kadar sıklıkla umutsuzluğa ve hiçliğe, Coeurderoy’un sözünü ettiği “uzak ve korkunç ufuklar”a,[117] bayrağının renginin açık bir şekilde sembolize ettiği kaosa ve ölüme gönderme yapmasına ilgisiz değildir (bkz. *savaş/savaşçı*). Anarşizmin çağrı yaptığı “dışarı”, onun gözünde fiilen sonsuz sayıda başka olasının, kurtarıcı kolektif düzenlemelerin ve özgürleştirici öznelliklerin taşıyıcısıdır, ama aynı zamanda baskıcı ve ölümcül güçlerin ve kimliklerin, dahası -Guy Hottois’nın Simondon’da bulmaktan çekindiği gibi- kör ve yıkıcı, “muhteşem ve korkunç”, “ilkesiz ve inançsız”, kuvvetlerinin etkilerine

ilgisiz güçlerin de taşıyıcısıdır.[118] Anarşizm, hiçbir durumda -ve bu sözlüğün bütününden anlayabileceğimiz gibi- “doğallığında” iyi bir kökensel kuvvete, dirimsel bir atılıma, (diyalektik de olsa) tarihin bir anlamına, (Marx’la birlikte üretici güçlere indirgenen) yaratıcı ya da belirleyici bir kuvvete çağrı yapmaz. Böyle bir kuvvet, tersine, liberter düşünce açısından, bütün biçimleriyle, ilahi inayetin eski aldatıcı mitiyle, birinci ve tanrısal bir ilkenin baskıcı yanılsamalarıyla ister istemez özdeşleşir (bkz. *anarşi* ve *bileşke*). Anarşizmin çağırdığı “dışarı”, liberter hareketlerin *olası* varsaydıkları *pozitif anarşiye*, gerçeğin taşıyıcısı olduğu güçler bütününün özgürleşmiş ifadesine ve düzenlenmesine belki günün birinde denk düşecektir, ama ondan önce, öncelikle *kaos*’tan, *belirlenimsiz*’den, terimin ilk ya da kökensel anlamında anarşiden, gerçekten ürkütücü anarşik bir kuvvetten kaynaklanır; herkesin kimi zaman hissedebileceği gibi ve Gilbert Simondon’un *kaygı* üzerine çok güzel bir metinde vurguladığı gibi, herkesin içinde taşıdığı bu *kendinden daha fazla*’yı kendi içinde keşfetme deneyiminden kaynaklanır:

“Özne kendi içselliğini yitirirken acılı bir şekilde genleşir; hem burada hem başka yerdedir, evrensel bir başka yer aracılığıyla buradan kopmuştur; bütün uzamı ve bütün zamanı üstlenir, varlıkla birlikte genişler, uzamsallaşır, zamansallaşır, koordine edilemeyen dünya olur. Varlığın bu engin şişmesi, her sığınağı ve her içselliği ortadan kaldıran sınırsız bu genleşme, varlığın içindeki, bireysel varlığa eklemiş doğanın yükü ile bireyselliği arasındaki kaynaşmayı ifade eder: Bireyleşmiş varlığın yapıları ve işlevleri birbirine karışır ve genleşir, çünkü onlar *doğanın yükünden* varlığın bu sınırsız gücünü alırlar: Bireyleşmiş olan, *ön-bireyselliğin* istilası altındadır; bütün yapılar saldırıya uğramıştır, işlevler onları tutarsız kılan yeni bir güçle harekete geçmiştir. Kaygı sınavına yeterince katlanılır ve bu sınav yaşanırsa, bizzat varlığın içinde yeni bir *bireyleşmeye*, gerçek bir başkalaşıma yöneltir; kaygı, yaygınlaşan *kaos*’tan yola çıkarak bireyleşmiş varlığın bu yeni doğumunun önsezisini zaten içerir; kaygı içindeki varlık, bütün boyutların değişimini varsayan ontolojik bir öte’nin içinde belki de kendisiyle buluşabileceğini hisseder; fakat bu yeni doğumun mümkün olabilmesi için, eski yapıların erimesinin ve eski işlevlerin potansiyelleşmesinin eksiksiz gerçekleşmesi gerekir; bu, bireyleşmiş varlığın *ortadan kalkmasının* kabulüdür [altını biz çizdik]. (...) Şimdiki

zaman güncelliğini yitirerek içi oyulur; geçmişe ve geleceğe dalma şimdiki zamanın karmaşık yapısını dağıtır ve yaşanmış şey de yoğunluğunu ondan alır. Bireysel varlık kaçar, bırakıp gider. Yine de bu firarın içinde, *her şeyin yaşanabilmesi için,* dünyayı yeniden içine alan, başka yerde ve başka türlü yeniden oluşmanın içgüdüsü alttan alta mevcuttur. *Kaygı içindeki varlık, başka bir öznellik bulmak için evrenin içinde erir*.” (altını biz çizdik)[119]

Anarşist düşünce ve eylemin taşıdığı bu dışarı riski ve kaygısı, bambaşka biçimde de olsa, Gilles Deleuze’ün Foucault üzerine yazdığı ve *dışarının kuvveti* kavramının temel bir yer işgal ettiği kitapta karşımıza çıkar.[120] Deleuze son bölümde Foucault’nun ünlü bir metninden alıntı yaparak, öncelikle ve görünüşte -Simondon’un tersine- insan varlıklarının insanlıklarının hapishanesinden çıkmadaki, hücrelerinin büyülü ve aldatıcı duvarlarını parçalamadaki güçsüzlüklerini, sanki bir tür imkânsızlığa gelip çarpıyorlarmış gibi sorgular: “İşte biz, çizgiyi aşmakta, öteki tarafa geçmekte, başka yerden ya da aşağıdan gelen dili dinlemekte ve duyurmakta hep aynı yetersizlik içindeyiz; hep aynı tercih, iktidar tarafında, onun söylediği ya da söylettirdiği tarafta.”[121] Kuşkusuz Foucault, Deleuze’ün vurguladığı gibi, en azından kendi kendine şunu söyleyebilir: “İktidar, iktidara direnen bir yaşamı ortaya koymadan, kışkırtmadan, yaşamı hedef olarak alamaz.” Dahası, “dışarının gücü diyagramları altüst etmeye ve ters yüz etmeye devam eder.” “Fakat, tersine, [ve özgürleşme iradesi gösteren en küçük deneyimin bile sık sık gösterdiği gibi] yatay direniş ilişkileri kendilerini yeniden katmanlandırmaya, iktidar düğümleriyle buluşmaya, hatta bunları imal etmeye devam ediyorlarsa ne olur?”; “eğer iktidar hakikat üretiyorsa”, kategorilerle ve düzenlemeleriyle, tanımları ve bizzat kendi diliyle bunu yapıyorsa, “iktidar hakikati olmayan bir iktidar hakikatini, iktidarın bütünsel çizgilerinden değil, direnişin yatay çizgilerinden kaynaklanan bir hakikati nasıl tahayyül edebiliriz?”[122] “Çizgiyi aşmak” nasıl mümkün olabilir? Anarşizmin sorduğu ilk soru budur.

Fakat bu ilk sorunun üzerine hemen bir ikincisi eklenir; keza, ters ve daha da yoğun bir kaygının güçsüzlüğü ve umutsuzluğu, Simondon’un bunca güçlü bir şekilde ifade ettiği şey eklenir. Şu an için bizi oluşturan rollerin ve işlevlerin (örneğin annelik, bilişimcilik, mülk sahipliği ve

hukukun, polisin ve toplumsal düzenin garantisi altındaki yurttaşlık...) aşina ve yatıştırıcı sınırlarından sökülüp alınmanın şiddeti, bizim içinden çıkmak istediğimiz ve yaşamamızı engellediğini hissettiğimiz hapishaneden daha kötü değil midir?" (...) dışarının kuvveti olarak yaşama erişmek gerekiyorsa, bu dışarının ürkütücü bir boşluk olmadığını ve direnir gibi gözüken bu yaşamın, 'kısmi, tedrici ve yavaş' ölümlerin boşluk içinde basitçe dağılımı olmadığını bize söyleyen nedir?"[123] Bu hattı ölmeden nasıl aşabiliriz? Bizi ketleyen ve bize baskı yapan "insanca, pek insanca" halden, kendimizi kesin anlamda yitirmeden nasıl çıkabiliriz? Bir ölüm kuvveti değil, tersine, yaşam kuvveti olan dışarı kuvvetine nasıl beden verilir? Simondon, Nietzsche, Foucault ve (Foucault dolayımıyla) Deleuze'ün -her biri kendi tarzında- cevaplamaya çabaladıkları sorular bunlardır. Liberter düşünce ve hareketin, en yoğun dönemlerinde -1848 isyanlarından 1968 Mayıs günlerine, Paris Komünü'nden Şanghay Komünü'ne, Alman ve Macar isyanlarının trajik eylemlerinden Rus ve İspanyol devrimlerinin canice ufuklarına, Ukrayna'da, Münih'te, Kronştad'da, Budapeşte'de ve Barselona'da- karşı karşıya kaldığı sorular bunlardır.

Déjacque'dan Bakunin'e dek, keza *anarşi*'ye ilk referanslara bağlı kalınırsa, -1848 olaylarının ertesinde- dışarının kuvvetine çağrı yapan çok sayıda metin biliniyor. Özellikle Coeurderoy'nın 1852 yılında yayımladığı broşür. *Hurra!! ya da Kazaklar Aracılığıyla Devrim*[124] adlı broşür:

"Ey, büyük İnsanlık, sonsuz Gelecek, Sonsuz Uzay'ın içinde beşik gibi sallanan engin Dünyalar!... Bizler, Evrene yasalar ve Zamana sınırlar dayatma iddiasındaki fani Uygarlar küçücüğüz!... Peki ya siz kimsiniz, ünlü hükümranları ve yasa koyucuları Batı'nın, güneşin altında yaşayan ilk ve son yaratığın siz olduğunuza kim inanır? Sefalet ve merhamet! İnsanlar arasında devrim kusan ateş uçurumunun, şu her daim açık, her daim aç ve her daim intikamcı uçurumun kükrediğini işitmiyor musunuz? Sizi ve sizin yalancı sistemlerinizi, öğretmen böbürlenmelerinizi bu uçurum yutacak. Çünkü her sistem yanlıştır, her sistematik baskıcı! Yönetimlere, Dilenciliklere, Efendiliklere daha fazla dayanacak halimiz yok. Kim olursanız olun, ister Sezar, ister Cizvit, Komünist, Gelenekçi ya da Falansterci; bizi yöneteceğinizi umut etmeyin. İnsan sonunda kölelik

okulundan kurtuldu! (...) Devrim beni uzak ve korkunç ufuklara doğru götürüyor; varlığımın potansiyelini yüz misli artırıyor; esen bir kasırga gibi başımın üzerinden geçiyor. (...) Bu dünya benim zindanımdır...”[125]

“Anarşist devrimciler, şunu haykıralım: Tek umudumuz insanın tufanında; tek geleceğimiz *kaos*’ta; tek kaynağımız, kan pahasına elde edilmiş özgürlüklere tecavüz etmekte kullanılan baskı araçlarını bütün ırkları birbirine katarak ve yerleşik bütün ilişkileri parçalayarak egemen sınıfların ellerinden alacak genel bir savaşta.”[126]

“(...) Herkes kendi davası için mücadele ettiğinde kimse temsil edilme ihtiyacı duymayacak; diller birbirine karıştıkça avukatlar, gazeteciler, kanaat diktatörleri söylemlerini yitirecektir. (...) Keza dil de (...). Uluslar arasındaki en yakın ilişkiler çeşitli lehçelerin karşılıklı alışverişine yol açacaktır. Kusurlu, tamamlanmamış terimlerle sohbet edilecektir; telaffuz, yazım, dilbilgisi sayısız bozulmaya maruz kalacaktır. Böylece, günümüz dillerinin mutlak kurallarının tapınağı istila edilecektir; böylece halkların birbirine karışması dillerin karışmasına, düşüncede olduğu gibi sözde de anarşiye yol açacaktır.”[127] [altını biz çizdik]

Kuşkusuz ki, Haziran 1848 ayaklanmasının ezilmesinin ertesinde yazılmış olan Coeurderoy’nın kasvetli çağrısının karşısına, Paris işçilerinin katliamının öncesindeki devrimci haftalar hakkında Bakunin’in anılarının çılgınca sarhoşluğu çıkartılabilir; ama uzamın ve zamanın, mevcut düzenin yıkılışına dair aynı algı içinde, hayali ya da geleceğe dönük olmayan fakat olumlu ve gerçek bir algı içinde görülür bu.

“Ve bu sınırsız sevincin, bu sarhoşluğun ortasında, hepsi (...) yumuşak, insan, merhametli, dürüst, mütevazı, nazik, sevgi dolu ve espriliydi (...) ruhlar bir ay boyunca çakırkeyifti. Yalnızca ben değil herkes çakırkeyfti: Kimileri çılgınca korkularından, kimileri çılgınca kendinden geçerek, anlamsız umuttan çakırkeyf olmuşlardı (...) Ben devrimci atmosferin sarhoşluğunu bütün duyularımdan, bütün gözeneklerimden soluyordum. Başsız ve sonsuz bir şenlikti; hem herkesi görüyor hem de kimseyi görmüyordum, çünkü herkes aynı sayısız ve gezgin kalabalığın içinde kayboluyordu; ne kendi sözlerimi ne başkalarının sözlerini hatırlamadan herkesle konuşuyordum, çünkü her adımda yeni olaylar ve yeni nesneler,

beklenmedik havadisler dikkati kendine çekiyordu. (...) Sanki bütün evren alt üst olmuş gibiydi; inanılmaz olan alışkanlığa dönüşmüştü, imkânsız mümkün olmuştu, mümkün ve alışıldık olansa anlamsızlaşmıştı."[128]

Fakat, düzene olan kişisel eğilimi, dilbilgisinden zevk alması ve sözde olduğu kadar düşüncede de her türlü karışıklığı reddi nedeniyle özellikle Proudhon aynı olaylar konusunda anarşist proje ve düşüncenin meydan okumasını en net bir şekilde ortaya koyar. Pierre Ansart'ın gösterdiği gibi, Proudhon *anarşi*'ye çok erken gönderme yapmışsa da,[129] bu referans onda uzun süre muğlak ve belirsiz olarak kalmıştır: Proudhon'un düşüncesinin özünü oluşturan, mevcut bir "sistem"i ya da düzeni ahlaki ve mantıksal olarak teşhir etme yönündeki basit istek; özgürlük, öznellik ve *"kendiliğinden eylem"* üzerinde temellendiği için ilkiyle çatışan, ama Proudhon'un, öncelikle, Marx tarzında, mevcut düzenden, onun *çelişkilerinden* (bkz. *durak*) ve kendileri çözülürken tamamen yeni, bambaşka nitelikte bir toplum yaratma kapasitesinden doğurduğu ve çıkarttığı, gelecekteki başka bir düzenin olumlanması.[130] Pierre Ansart'ın gösterdiği gibi bir açmaz! Gerçekten de, *kendiliğindenlik*, özgürlük, öznellik ve anarşi hangi mucizeyle ve hangi inayet sayesinde "insanların iradesinden ve eyleminden kurtulan, zorunlu bir hareket"ten -diyalektik bile olsa- doğabilir? "Bütünüyle aktif ve engellerinden kurtulmuş bir toplum" "nesnel ve kısıtlayıcı bir süreçten" nasıl doğabilir?[131]

Başka birçok kişi için olduğu gibi Proudhon için de, başlangıçtaki sezgileri geliştirmenin gerekliliği ve imkânı *dışardan* doğacaktır. Sistemin ve yalnızca sisem çelişkilerinin *dışarısından*, 1848 devrimci olaylarının dışarısından, sistemle anarşiyi karşı karşıya getiren heterojenliği tümüyle ölçmey, sistemin bütün olduğu -çünkü Marx'tan alıntı yaparsak, sistem hem sorun hem de çözümdür- bir ilişki içinde, anarşiyi sistemin zorunlu sonucu olarak düşünmeyi reddetmeye onu yöneltien budur. Devlet, Sermaye ve Kilise üçlü veçhesiyle, 1848'deki Proudhon tarafından şiddetle teşhir edilen[132] mevcut düzen, toplumun gelecekteki kökten dönüşümünün etkili olduğu çerçeveyi ya da sınırları artık tanımlayamaz olur; toplumsal gerçekliğin bütününü ifade etmeye ve oluşturmaya son verir. Sınırlarının darlığı ve belirlenimlerinin sonlu karakteri içinde, iddiaları içinde bu özel ve son derece tartışmalı bir boyuttur; "toplumun gerçek yaşamını

tüketmek"ten çok uzak olan (üretmekten haydi haydi uzak olan!) "yapay toplum" onun "üzerine oturmak"la yetinerek onu sömürür ve taleplerine tabi kılar.[133] 1848 olaylarının coşkusu içinde gerçeklik, konusu olduğu toplumsal şekillenmelerden son derece daha zengin ve canlı olarak kendini gösterir. Anarşist Proudhon'un kaleminden bu ekonomik, politik ve dinsel şekillenmeler dışsal hilelerden başka bir şey değildir ve en kararlı eleştirmenlerinin gözünde bile, bunların baskın çıkabileceği buyurgan zorunluluk, yüksek bir zorunluluk karşısında, olayların aniden gün ışığına çıkardığı gerçek toplumun gerçekliği karşısında silinir. Başlangıçta sistemden yana çözmeye çalıştığı, sistem ile anarşinin başlangıç karşıtlığı içinde, Proudhon, görüleceği gibi, sıkıntısız olmasa da, anarşiden yana ağırlık koyar.[134] Olayların ve olguların şoku altında, onun reddettiği şey yalnızca sistemin çelişkilerinin varsayımsal yararlı sonuçları değil, anarşi ile sistem arasında bir diyalektiğin olabileceği fikridir de.[135] 1848'den sonra, gelecekteki anarşi yalnızca sistemin ve çelişkilerinin olası sonucu olmaya son vermekle kalmadı, şu an için toplumsal düzenin çelişkilerinin boşluğu içinde, içi boş, olumsuz bir yer işgal etmeye devam eden, gelecekteki bir gerçekliğin kısmi ana hatları çizilmiş tanımı olmaya da son verdi. Proudhon'un Devlet, Sermaye ve Kilise'nin hilelerinin karşısına çıkardığı "gerçek toplum"la özdeşleşen *kendiliğindenlik* ve anarşi, olası tüm yaşamın kökensel koşulu olur. İnsan oluşumunun akış yönüne yansıtılmış olan boş ve belirsiz fikir olan anarşi, çeşitliliği ve kuvveti içinde aşırı bol bir gerçekliğe dönüşür; her kurumun biçim bulduğu sınırsız öz olarak, olası her düzen gibi varolan düzenin biçim değiştirmiş ve kösteklenmiş kaynağı olarak, onu bu oluşumun tepesi olarak düşünmek uygun olur. Sonuç olarak, anarşi ile toplumsal kendiliğindenlik koşula dönüşür.

Tahmin edilebileceği gibi, Proudhon gibi bir düzen ve akıl insanını tanıyanlar için, 1848 olaylarının ateşi içinde anarşist projenin bu yeniden değerlendirilmesi kendiliğinden olmaz; alışıldık açık yürekliliği ve titizliğiyle, bir yıl sonra *Le Peuple*'de yayımladığı makalenin gösterdiği gibi, 1848 olaylarına ve o dönemki duygularına uzun uzadıya geri döner:

"(...) Seçmenler topluluğundaki, atölyedeki, kabinedeki cumhuriyetçi olarak Cumhuriyet'in yaklaştığını görünce korkudan ürperiyordum (...) bana bir muamma gibi gelen demokratik ve toplumsal canavar karşısında

kaçıyordum; ve açıklamasız bir dehşet ruhumu donduruyor, aklımı başımdan alıyordu. (...) Kamu düzeninde patlak verecek bu devrim, kimsenin söyleyecek sözünün olmadığı toplumsal bir devrimin başlangıcıydı. Her türlü deneyimin tersine, tarihsel gelişimin o zamana dek izlediği kaçınılmaz düzenin tersine, olgu fikrin önüne çıkıyordu, [bkz. *olgusal propaganda*] (...). Ruhumda her an gerçeklik düzeyine erişen bir geleceğin seyri içinde her şey bana ürkütücü, hiç görülmedik, paradoksal geliyor. İçimi kemiren bu kaygı içinde, olayların akışına isyan ediyordum, yazgıyı mahkûm etmeye cüret ediyordum. (...) Ruhum can çekişiyordu (...). 21 Şubat akşamı, dostlarımı mücadele etmemeye davet etmiştim. 22'sinde, muhalefetin geri çekildiğini öğrendiğimde rahat bir nefes aldım; çektiğim ıstırabın sona erdiğini sandım. 23'ü günü hayallerim dağıldı. Ama bu kez ok yaydan çıkmıştı, Lamartine'in dediği gibi, *jacta est alea.* Capucine'lerin kurşuna dizilmesi bir anda ruh halimi değiştirdi. Artık aynı insan değildim."[136]

Coeurderoy'a ve Bakunin'e hak vererek, öncelikle yalnızca kelimeleri değil bütün düşünceyi aşıyor gözüken olayları nasıl düşünmeli? Hisseden kişi açısından bu kadar altüst edici olan bir gerçekliğin muammasına nasıl nüfuz etmeli? Gerçekten de başka bir insan nasıl olunur? Nietzsche'nin kırk yıl sonra ileri süreceği şu "fazla insanca"; "sarhoşluk", yaşanan durumların buyurduğu bu "yüksek kuvvet duygusu", "bu patlayıcı durum" uzuvlarımıza ve duyularımıza incelik kattığında, "zaman ve uzam duyumları"nı değiştirdiğinde, "sonsuz ve kaçamak şeyleri algılamamızı"[137] sağladığında, kendi içinde taşıdığı kuvvetleri ve iradeleri serbest bırakma gücüne sahip başka biri nasıl olunur? Bu kez Tarde ve Simondon'la birlikte, "her patlamayı", "bütün muhalefetleri, bütün isyancıları, nereden kaynaklanırsa kaynaklansın ve nerede meydana gelirse gelsin bütün isyanları" "yaşamın tezahürü" olarak düşünmek ve "kabul etmek" nasıl mümkün olabilir?[138] Bu "devrim-öncesi-durum"(ları), bu "bir olayın meydana gelmeye hazır olduğu, bir yapının ortaya çıkmaya hazır olduğu (...) aşırı-doyum durum"larını[139] nasıl düşünmeli? Dahası, Coeurderoy ile birlikte, "dünyaların enginliği"ni, Devrimlerin "sonsuz uzam"ını, "uzak ve korkunç ufuklar"ını nasıl düşünmeli? "Yasa"sız bir "evren"den ve "hudutsuz zaman"dan kaynaklanan "güçler"in ortaya çıkışını ve bileşimini nasıl düşünebiliriz? Kısacası (deyim yerindeyse) ve

Proudhon’un *Contradictions économiques*’te [İktisadi Çelişkiler] formüle etmiş olduğu gibi, taşıyıcısı insan olan bu “anarşi”yi ve bu “doğa” “kuvvetleri”ni nasıl düşünebiliriz? “Erişilemeze nüfuz etmek (...), sonsuzu, fani insanın gözüne -tek kelimeyle- sokmak”[140] nasıl mümkün olabilir?

Teorik olarak -ve elbette güç bir şekilde- özellikle Proudhon’un *olumlu anarşi* diye adlandırdığı şeyle; özellikle pratikte, yaklaşık elli yıl boyunca ve geniş bir ölçekte, yeni öznellik biçimlerinin (bkz. *özneleşme*) gerçeğin kuvvetini ifade etmeye çabaladıkları devrimci sendikacılık ve anarko-sendikalizm terimleri altında toplanması uygun olan farklı işçi özgürleşme deneyimleri dolayısıyla, anarşizmin cevap bulma çabasından asla vazgeçmediği sorular bunlardır.

Din Adamı

(bkz. *vicdan yönetimi*, *hesap verme*) Bir kilisenin ya da bir dinin temsilcisi (bütün büyük dinlerin kendi din adamları vardır); kolektif varlıkların, dışsal ya da aşkın, kolektif bir merciinin norm ve değerlerine düzgün biçimde tabi olmasına göz kulak olmakla görevli kişi. Otoriter komünizm dinsel kurumlardan etkinliğini uzun süredir kanıtlamış olan bir denetim uygulama ve düzeneğini siyasal komiser adı altında almakla yetinmiştir. Çağdaş kapitalizmin gücü, kuşkusuz ki, koruyucu meleğin ve özellikle "vicdan"ın vaatkâr deneyimlerinden sonra (bkz. *sorumluluk*, *disiplin*), dışsal (üstelik de oldukça hantal) bir denetim örgütlenmesinden tasarruf etmesinde ve geçmişin din adamları ile siyasal komiserlerini içselleşmiş bir üst-bene dönüştürme kapasitesinde yatmaktadır. Burada, pazar yasasıyla içsel özdeşleşme koşullarında herkesin kendi din adamı, kendi komiseri, kendi meta düzeninin temsilcisi, ne yapmak ne yapmamak gerektiğini, neyi umut etmek ya da neyle yetinmek gerektiğini kendi değerlendiricisi vardır.

Dirimsel

(Dirimcilik, Dirimsel Atılım, Politik Dirimcilik)

(bkz. *doğa*, *yaşam* ve *dışarının kuvveti*). Anarşizm -özellikle Bakunin'de- sık sık yaşamdan söz ettiğinden ve işçilerden söz edişiyle -gayet yerinde bir değerlendirmeyle- Bergson ve Nietzsche'ye yakın görüldüğünden, politik dirimciliğin özel bir biçimiyle özdeşleştirilmesi ilk anda cazip gelebilir. Ancak anarşizmin dirimcilikle ve genel olarak bu kelimeden anlaşılan şeyle bir alakası yoktur. Onun ifade etmeye çalıştığı yaşam, biyolojik ya da organik bir gerçeklik bakışına indirgenemez. Anarşizm öncelikle varlığın kuvvetine gönderme yapar ki kelimenin gerçek anlamıyla canlı bunun özel tezahürlerinden biridir (bkz. *doğanın yükü* ve Proudhon'un inorganik, canlı ve insan arasındaki ilişki sorununu düşünüş tarzı). Gücün ve güçler arasındaki farklılığın eşanlamlısı olan anarşist yaşam, bu bakış açısından, Gilbert Simondon'un anladığı anlamda "potansiyel enerji" kavramına ya da -liberter söz dağarına daha yakın olarak- Gabriel Tarde'nin taahayyül ettiği haliyle "enerji" kavramına gönderme yapabilir; burada, "karşı konulmaz", "anarşik, demiurgosvari, her biçime girebilen" bir "atılım" tarzında, yaşam, canlı varlıklarınki bile olsa, her düzeni, düzenli ve istikrarlı her "tip"i hiç durmadan aşar.[141] Yine Tarde'nin yazdığı gibi: "Devrimci, iç farklılıkların taşkınlığının karşısına boşuna dikilmiş engellerdir yasalar, tipler de boşuna konmuş frenlerdir; geleceğin tipleri bu taşkınlığın içinde gizlice [bkz. *Mahrem*] oluşur ve bu engel ve fenlerin çoklu sultası üst üste binse de, *kimyasal ve dirimsel disipline rağmen* [altını biz çizdik], akla rağmen, göksel mekaniğe rağmen, günün birinde, tıpkı bir ulusun insanları gibi, bütün engelleri sürükleyip götürür ve onların kalıntılarını daha yüksek bir çeşitliliğin aygıtı yaparlar."[142]

Dirimsel Atılım

(bkz. dirimsel/dirimselcilik)

Disiplin (Özdisiplin)

Kolektif varlıkları, onları oluşturan düzenin dışındaki bir düzene tabi kılmayı hedefleyen *zorlama*. Disiplin bu varlıklar tarafından içselleştirilmiş olabilir (bu durumda özdisiplinden söz edilir), ama bu onları sakatlar; bir kimse hakkında “pek yapmacık biri” denmesi gibi, doğalarının izin verdiği hareketleri yerine getiremez kılar.

Diyalektik

(bkz. *özgürleşme, efendi-köle, çelişki* ve *güçler dengesi*). *Temsillerin* düzenlenmesi karşısında, bu temsillerin *oluş*'u sabitleme, var olanı çıkarlarının çapsızlığına köle ederek onun gücünü heba etme iradeleri karşısında, diyalektik, *hareketi*, düşüncedeki hareketi olduğu kadar gerçeklikteki hareketi de katma iddiasındadır. Ama Deleuze'ün gösterdiği gibi, diyalektik, kendini ister idealist ister materyalist olarak adlandırsın, ister Hegelci ister Marksist olsun, her zaman için bir "sahte hareket"tir, "soyut bir mantık hareketi"dir, yani bir "*dolayım*"dır (bkz. *doğrudan eylem*).[143] Liberter düşünce ise, tersine, diyalektiğe karşı, gerçeklikte de düşüncede de her türlü dolayımı reddeder, doğrudan doğruya ve dolaysızca hareketi işin içine katar. Bu anlamda, düşünce açısından, liberter proje kendini Nietzsche'nin ya da Kierkegaard'ın felsefi yaklaşımında görebilir: "Metafiziği harekete geçirmek, faal kılmak (...) onu edime ve dolaysız edimlere geçirmek" (bkz. *eyleme geçiş*). Gerçekten de, yine Deleuze'ün yazdığı gibi, düşünce -tıpkı sanat, isyan ve diğer bütün özgürleştirici mücadeleler gibi- "yeni bir hareket temsili sunmak"tan ibaret değildir; "temsil zaten bir dolayımdır. Tersine, eserin içinde, tini her türlü temsilin içinde kışkırtacak bir hareket yaratmak söz konusudur; hareketin kendisini, müdahaleler olmadan bir eser haline getirmek, dolaylı temsillerin yerine doğrudan işaretleri koymak söz konusudur."[144] (Bkz. *doğrudan eylem*). Bu anlamda, bu kez Déjacques'la birlikte ifade edersek, düşünce ve yazı da *olgusal propaganda*'dan kaynaklanabilir: "Bu kitap hiç de mürekkeple yazılmadı; sayfaları asla kâğıt yaprak değil. Bu kitap forma haline getirilmiş çeliktendir ve patlayıcı fikirlerle doludur. Uygarların kaldırımına binlerce nüsha halinde fırlattığım otorite-katledici bir mermidir bu. Parçaları mümkün olduğunca uzağa fırlasın ve önryargıların saflarında öldürücü delikler açsın! Eski toplum temellerine kadar parçalansın! *Bu kitap asla bir yazı değil bir edimdir.* [Altını biz çizdik] (...) Kalp ve mantıkla, kan ve ateşle yoğruldu o. Bir isyan çığlığıdır, halk tutkularının kulağında fikirlerin çekiciyle çınlayan bir alarm çanıdır. (...) Bu kitap kinin ve aşkın kitabıdır."[145]

Diziler (Dizileştirme)

(bkz. *dizisel diyalektik, güçler dengesi, analoji, gerçeklik planları* ve *gerilim*). Proudhon'un esasen *De la création de l'Orde*'da [Düzenin Yaratılması] ve Charles Fourier okumalarının ardından, olası varlıkların çokluğunu, sonsuz bir şekilde uyumlu kılan ilişkilerin düzenlenişini ve doğasını düşünmek için önerdiği kavram. Dizileştirme yalnızca ya da öncelikle bilgi düzeni değildir; tahakküm kurucu tüm düzenlere özgü sınıflandırmaların (bkz. *sınıflama*) hareketsiz ve sakatlayıcı keyfiyetiyle bir alakası yoktur. Dizileştirme, güçlerin ve güç ilişkilerinin içinde olduğu gibi, sahip olabileceğimiz bilginin de içinde hareket eder. Simondon "*transdüktif* biçimde" diyebileceği Proudhon'un dizileştirmesi, *analoji*, *yakınlık ve tezatlık* yoluyla, var olanın en çeşitli alanlarında işlerken, çok sayıda farklı düzeni mümkün kılar. Bu nedenle, bir varlığın katıldığı olayların içinde, içinden geçtiği durumlarda, karşılaştığı ve işbirliği yaptığı varlıklarla ne yapabileceğini asla bilemeyiz. Barselona'daki bir saldırı birliği FAI[146] militanlarının safında isyancı askerlere ateş açmak için bulunabilir, titiz ve sofu bir Alman muhasebeci bir toplama kampının etkin yöneticisi olabilir, bir vergi memuru meçhul bir ressam olabilir, bir isyan işareti iktidar simgesine ya da fetişe dönüşebilir, bir çekiç silah olabilir, kılıçlar sabana dönüşebilir, rüzgâr ormanları yıkabilir ve kuşların uçmasını mümkün kılabilir, okyanuslar sahilleri darmadağın edebilir ve "sanki tekne denizin bir kıvrımıymış gibi"[147] yeni kıtaların keşfini sağlayabilir.

Dizisel Diyalektik

(bkz. *diziler [dizileştirme]*, *güçler dengesi* ve *gerilim*). Kolektif güçlerin, bu güçlerin karşıtlıklarına hakim olarak ve bunları *ayıklayarak*, azami *gücü* ve dolayısıyla *özgürlüğü* serbest bırakmaya muktedir içkin bir düzen oluşturabilme tarzını düşünmek için Proudhon'un kullandığı kavram (özellikle *De la Création de l'ordre*'da [Düzenin Yaratılması Üzerine]). Proudhon, dizisel diyalektikle ve Hegel'i keşfinin neden olduğu kısa kesintinin ardından,[148] Gabriel Tarde'den birkaç yıl önce, Hegelci olmayan bir diyalektik oluşturmaya girişir. Burada, yaşamı ve hareketi düşünüp mümkün kılmak için, "kendiliğinden ve verimli çözümsüz çatışkılar"[149] ileri sürer ve bunları oluşturmaya çalışır.

Doğa

(bkz. *anarşi* ve *içkinlik düzlemi, esnek güç, apeiron, türsel faaliyet, evrensel nedensellik, kaos, bileşik birim,* vs.). Yaygın ve geleneksel bu kavram, liberter söz dağarında, var olanın bütününü belirtir. Bakunin şöyle tanımlar: "(...) Sık sık bu Doğa kelimesini kullanmak zorunda kalınca, bu kelimeden ne anladığımı burada belirtmek mecburiyetinde buldum kendimi. Şunu diyebilirim ki, Doğa, gerçekten mevcut her şeyin toplamıdır. Fakat bu bize bütün *hareket* ve *yaşamı* kaapsar görünen Doğa'ya dair tamamen ölü bir fikir verir. Zaten, şeylerin toplamı nedir ki? Bugün var olan şeyler yarın var olmayacaktır; yarın kaybolacak değillerdir, ama bütünüyle dönüşeceklerdir. Dolayısıyla, *şeylerin* sürekli meydana gelen ve meydana gelecek gerçek dönüşümlerinin toplamının doğa olduğunu söylersem hakikate daha da yaklaşırım; (...) Canınız isterse buna Tanrı ya da Mutlak da diyebilirsiniz, benim için fark etmez, yeter ki bu Tanrı kelimesine benim belirttiğimden başka anlam vermesinler: Evrensel, doğal, zorunlu ve gerçek, ama asla önceden belirlenmiş, önceden tasarlanmış ya da öngörülmüş olmayan, gerçekten mevcut bütün bu şeylerin birbirleri üzerinde sürekli uyguladıkları bu özel etki ve tepki sonsuzluğunun bileşimi."[150]

Doğal Yasalar

(bkz. *özerklik* ve *doğalcılık*).

Doğalcılık

(bkz. *dirimsel/dirimselcilik*, *doğa*, *dışarının gücü*)

Doğanın Yükü

(bkz. *belirlenimsizlik*). Gilbert Simondon'un, her *kolektif varlığın* taşıdığı *dışarının gücü*'nü belirtmek için kullandığı kavram. Doğanın yükü anarşiyi belirten bir başka kelimedir. Böylelikle anarşizm, aleyhtarlarının miyop gözlerinde, mutlak ve özellikle tehlikeli bir *doğalcılık* biçiminde görülebilir. Gerçekten de liberter düşünce gerçeği madde ve tin, beden ve ruh, doğa ve kültür gibi kökten ayrı iki töze parçalamayı reddeder (bkz. *ikicilik*). Bu nedenle, sanki insan gerçeklikleri kökten farklı "insani-olmayan" gerçekliklerden ayrılabilirmiş gibi, sözde antropolojinin bütün varsayımlarını ve çerçevelerini reddeder! Proudhon'un ileri sürdüğü gibi, bileşik insanı tüm diğer bileşiklerden, doğayı oluşturan her şeyden ayıran tek şey kuvvet derecesidir, başka bir şey değil: "Canlı insan bir gruptur, tıpkı bitki ve kristal gibi, ama bunlardan daha üst derecededir; ikincil gruplar olan organları (...) daha geniş bir bileşim oluşturduğundan daha canlıdır, daha iyi hisseder ve daha iyi düşünür."[151] Gilbert Simondon ile birlikte anarşizm, insanın özgüllüğü ve eksiksiz gelişimi kavramının doğadan farklılaşmak anlamına gelmediğini, tersine, insanların kaynaklandıkları, geçici ve indirgeyici *bireyleşmelerinin* sömürmek ve tahakküm kurmak gereken bir dış çevre olarak kabul etmeye yönelttiği doğayı kendi içlerinde ve dışlarında -zira onların "içleri" *dışarı*'nın bir kıvrımıdır yalnızca- bulma kapasitesinden ibaret olduğunu kabul eder (bkz. *özne*).

Doğrudan

(bkz. *monad*). Doğrudan, *dolayım*'ın (ayrıca bkz. *doğrudan eylem*) ve *temsilin* zıddıdır. Liberter düşünce, *kolektif güçler* arasında bağ sağlamakla görevli yansız ve nesnel her türlü araçsallaştırma, araç ve süre fikrinin zıddıdır. Anarşizme göre her şey kolektif güçtür, iyi ya da kötüdür, *baskı* ya da *özgürlük* taşıyıcıdır ve *tahakküm*'ün olmadığı bir dünya bu güçler arasındaki doğrudan ve *dolaysız* buluşma ile bunları oluşturan şeyin *içinden* doğar.

Doğrudan Demokrasi

Doğrudan demokrasi temsili demokrasinin karşıtıdır (bkz. *temsil*). Genellikle üç temel prosedürle özdeşleşir: 1) Verili bir kolektifin üyeler toplamının, bu kolektifin yaşamıyla ilgili her konuda, çoğu zaman *ortak* onayla, mevcut bakış açılarını tanımasını ve bir konsensus sağlamasını sağlayan (el kaldırarak ya da oturma sırasına göre) oy kullanmayla karar vermek için bir araya geldiği Egemen Genel Meclis; 2) azledilebilir yetki; her delege her an yerinden alınabilir; 3) kesin vekillik; delege kendisini vekil olarak atayan kolektif tarafından görevlendirildiği konulardan başkasında karar veremez, her yeni sorunun bu kolektifin tartışmasına sunulması gerekir. Paradoksal gelse de, doğrudan, liberter demokrasi vakit alır. İyi işleyebilmek için, çok sayıda başka koşulun bir araya gelmesini gerektirir (*eşitlik*, *yakınlık*, *güven*, *pratik duyu*, vs.). Yeni iletişim araçları (internet, cep telefonu, küçük grupların uzak mesafeden ve acilen uyum içinde hareket edebilme olanağı, vs.), bu zamana dek toplantı ve bir araya gelme konusundaki fiziksel güçlüklere bağlı yavaşlık sorunlarını kısmen çözmeyi sağlar. Yetki aşımı ve yeni iletişim araçlarının akıllıca kullanımı sayesinde, genel meclislerin koordinasyonu, delegelerin azledilirliği ve kesin vekillikleri neredeyse eşzamanlı olarak işleyebilir; ama karar almadaki yavaşlığın aynı zamanda ve sıklıkla liberter pratiğin temel bir gerekliliği olduğunu da unutmamak gerekir.

Doğrudan Eylem

(bkz. *olgusal propaganda, eyleme geçme, esnek güç* ve *transdüksiyon*). Ressam Francis Bacon'un eseri üzerine bir kitapta Gilles Deleuze, "resim mevcudiyetleri temsilin altından, *temsilin* ötesinden doğrudan doğruya ortaya çıkarmaya niyetlendiğinden (...) renk sistemi sinir sistemi üzerinde bir *doğrudan eylem* sistemidir"[152] der. Devrimci sendikacılığın ve anarko-sendikalizmin yarattığı pratik ve teorik kavram olan ve önceki yılların anarşist *olgusal propagandasının*[153] peşinden gelen doğrudan eylem, liberter anlamı içinde, toplumsal mücadeleden resme, felsefeden nezaket ilişkilerine dek insan varlığının faaliyetlerinin ve dünyayla ilişkilerinin bütününü fiilen kapsar. Ayrıntılandırılmış bir şekilde (ama yalnızca anarşizm için *ayrıntılar, koşullar* vardır), yirminci yüzyıl başının ekonomik ve toplumsal bağlamında, doğrudan eylem kavramı liberter projenin doğasını kavramada temel bir anahtar sağlar. 1914 öncesi Fransız CGT'sinin[154] liderlerinden Emile Pouget doğrudan eylemi şöyle tanımlar: "İşçinin gücünün ve iradesinin gösterisi olan doğrudan eylem, koşullara ve ortama göre, çok zararsız olabilecek eylemlerde somutlaşabildiği gibi, çok şiddetli de olabilir. Bu basit bir zorunluluk meselesidir. *Doğrudan eylemin kendine özgü biçimi yoktur"* (*altını biz çizdik*).[155] Sonsuz olasılığa açık olan *"esnek güç"* ve bu bakış açısından Nietzsche'nin *türsel faaliyetine* ya da Deleuze'ün *tekanlamlı varlığına*[156] çok yakın olan, doğrudan eyleme vücut vermiş deneyim, anarko-sendikalizmin tahayyül edebileceği sendikal pratiğe sıkı sıkıya bağlıdır. Bu, ardışık ya da eşzamanlı iki büyük işlemden geçer:

1) Öncelikle kurucu bir işlem. Devrimci sendika, yasanın, temsilin ve pazarlığın sembolik tuzaklarından, çatışma ve *kopma* yoluyla özgürleşmek zorundadır; "aracı" olmayı, "işçi çıkarlarının diplomatı" olmayı reddetmelidir.[157] İşçi hareketinin ve diğer toplumsal güçlerle ilişkilerinin ikili *gerçeklik düzlemi* üzerinde "aracı kişi" olmayı reddetmelidir; böyle biri, "temsilci" statüsüyle, birleştirme iddiasında olduğu şeyi ayırır, önerdiği bağı zincirlere ve kösteklere dönüştürür, işçi sınıfının "fiziksel, entelektüel ve doğal güçleri"nin her türlü doğrudan birleşmesini ve her türlü fiili bileşimini engeller.[158] Hukukun ve temsilin sözde rasyonel, şeffaf ve

düzenli sahnesinde kendini göstermeyi reddeden sendika, yalnızca “düzensizliğe”, “çeşitliliğe” ve “işçi yaşamı”nın görünürdeki “tutarsızlığına” çekilmekle kalmamalı, kıvrım içinde kıvrım olarak, “özerk gruplaşma”sının *mahremiyetine* de dahil olup onun tarafından içerilmelidir.[159] Bu koşulla, mahremiyetini korumanın *özerkliği* ve varsayımsal temerküz nedeniyle, sendika, doğrudan doğruya, bir yandan “yöneticilerin budalalıklarına katlanamayacak kadar ayrıntılı tezahürleriyle karmaşık bir işçi yaşamı”nı[160] belli bir bakış açısından algılar ve buna *odaklanır*, diğer yandan bu “işçi yaşamı”nı “ifade etme”, “emekçilerin mahrem kaygılarının” “kürsüsü” ve “yankısı” olma durumundadır.[161]

Pelloutier’nin ifadesiyle “ekonomik mücadeleler laboratuvarı”[162] olan, Pouget’ye göre “canlı ve titreşen toplaşma, “organizmaya denk düşen ‘dirimsellik’ ve ‘nüfuz’a sahip”[163] olan, Griffuelhes’e göre toplumsal devrimin yeni simya potası[164] olan sendika, bu durumda ve bu koşulda, birleşebilir ve başkalarına karşı durabilir, kendi tekil mahremiyetini işçi örgütleri bütününün (diğer sendikalar, kooperatifler, çeşitli gruplaşmalar, emek borsaları, meslek ya da sanayi federasyonları, konfederasyonlar, enternasyonaller) mahremiyetine yayabilir. Bu birleşme ve karşı çıkış sayesinde her sendika kendi gücünü artırır, işçi yaşamını algılamada daha derinlikli davranır, bakış açısının keskinliğini ve zenginliğini yayar; böylelikle sonuçta bu şekilde yaratılmış ve birikmiş olan yaşam gücünü “gün ışığına çıkartır”, ta ki “devrimci genel grev şeklini alacak en üst mücadele”ye dek onu dışardan “geliştirir.”[165]

Doğrulama

(bkz. *hesap verme* ve *yararcılık*). Doğrulama, adaletin tersidir. Adalet hem saygılıdır hem mahremdir, kişisizdir, şeylere, varlıklara ve durumlara içkindir. Doğrulama ise, tersine, kendi ağı içine aldıklarına haksız yere karışır, patavatsızdır, despotiktir ve aynı zamanda davet ettiği bireylerin tamamen dışındadır, onların davalarına ve itiraflarına öyle etkin bir şekilde karışır ki, hem buyurgan, etkin hem de tamamen yalancı, dilin ve toplumsal etkileşimlerin tuzaklarına iyice düşmüş bir öznellik edinir. Yaygın ya da dinsel anlamıyla doğrulama, dışsal ve yüksek bir mercinin (Tanrı, Parti, Mahkemeler ya da Ötekiler) varlığını daima varsayar; bu merci karşısında kendimizi doğrulamamız, edimlerimizin, düşüncelerimizin ve varlığımızın hesabını vermemiz, kim olduğumuzu tarif etmemiz gerekmektedir (bkz. *efendi/köle*). Anarşizm, kişinin kendi karşısında olduğu kadar başkaları karşısında da her türden doğrulamasını reddeder. Kolektif bir varlığın niteliğinin (*özgürleşme* ya da *kuvvet* artışı anlamında) ve diğer kolektif varlıklarla işbirliğinin niteliğinin değerlendirilmesi daima bu varlığa ve işbirliklerine içseldir, *verili bir anda* oldukları şeye içkindir. Dolayısıyla *kolektif akıldan* ve *ortak kavramlardan* geçer.

Dolayım

(bkz. *şeylerin ortası*, *Taoculuk* ve *doğrudan eylem.*) Anarşizm daima *şeylerin ortası*'ndan yola çıkar. Burası, her şeyin yeniden mümkün olduğu; bütün varlıkların, onları oluşturan şeylerin içinden, *yakınlık* yoluyla ve *analoji* ilişkileri içinde gerçekten özgürleştirici bir ilişkiye girebilecekleri yerdir. Fakat şeylerin ortası özellikle dolayımın tersidir; varlıkların, üçüncü bir kişinin ya da herhangi bir başka iletişim aygıtının aracı olarak hizmet etmeyi ileri sürebileceği, güçleri ayırabileceği ya da kendi varlığını dayatmak için, birleştirme iddiasında olduğu varlıkları sabitlemek için, onlara ait tanımlı rolün içine onları kapatmak için, bu varlıkların kendi içlerinde taşıdıkları başkalığın sonsuz gücünü, sakatladığı ve yararlandığı bu gücü yalnızca kendi aracı rolüne gönderme yapabileceği ve indirgeyebileceği şekilde onların ayrılığından yararlanabileceği yerdir. Anarşizm, ister (üretici ile tüketici arasında) tacir biçimini alsın, ister (insanlar ile Tanrı arasında) rahip biçimini alsın, isterse de (işçilerle patronlar arasında) sendika temsilcisi biçimini alsın, hatta isterse de iyilik isteyen dost, kendi talepleri olan örgütlenme, görev dayatan işlev, yasanın saçmalığı veya yaşama anlam verme iddiasında olan buyruklar biçimini alsın, her türlü dolayım biçimini reddeder.

Dolaysız

Liberter sözdağarının önemli kavramı. Dolaysızlık hem uzamı hem de zamanı içerir. Liberter eylem anlık olarak ve *dolayımsız* hareket eder. Hem az çok uzak hedeflere hizmet etmeyi reddeder (bkz. *amaç/araçlar*) hem de kendi yayılmasını ve içerdiği işbirliği ilişkilerini, yapabilirliklerini kesintiye uğratacak bir dolayıma ya da bir tasarıma emanet etmeyi veya tabi kılmayı reddeder (bkz. *doğrudan eylem*).

Dostlarımızın Dostları

(bkz. yakınlık, ölüme gönderme, Taoculuk, yalnızlık ve *benzeşim*) Anarşizm her türlü dışsallığa (bkz. *dış*) yabancı olduğundan, sürekli olarak başkalarının tanımlandığı, başkalarının bir yere yerleştirildiği (bkz. *yerelcilik*), çıkarlara ve stratejiye bağlı olarak, ele geçirilecek ya da korunacak iktidarın satranç tahtasında onların dost ve düşman diye sınıflandırıldığı mekanik politika oyununu reddeder. Nietzsche'yle birlikte, anarşizm, Derrida'nın sözünü ettiği filozofların dostluğunu benimser: "Bizler öncelikle, dost olarak, *yalnızlık* dostlarıyız ve sizi paylaşılmayan şeyi, *yalnızlığı* paylaşmaya davet ediyoruz."[166] Liberter dostluk *yakınlığa* ve varlıklar arasındaki *doğrudan* bağa dayandığından, bunları oluşturan şeye içsel yakınlık ve *dolayımsız* bir ilişkiye dayandığından, her türlü araçsallaştırmayı ve tümdengelimi reddeder. Liberter bakış açısından, dostlarımızın dostları ille de bizim dostlarımız değildir; dostlarımızın düşmanları, verili bir durumda ve verili bir momentte, bir başka *gerçeklik düzlemi* üzerinde, bir başka *bakış açısından* bizim dostlarımız olabilirler elbette. Bu yüzden anarşizm iktidar oyunu anlamındaki politikaya uygun değildir. Çünkü bambaşka bir politikaya bağlıdır: Nietzsche'nin sözünü ettiği "büyük politika"ya, dışarısı olmayan bir politikaya, iktidarsız ve tahakkümsüz bir politikaya.

Durma, Durak

(bkz. *genel grev, olay, tekrar, belirlenimsizlik* ve *dışarının gücü*). "Her şeyi durdurup düşünüyoruz, hiç de fena değil!"[167] Mayıs 1968'in bu sözü, "düşünme"ye aşırı değer vermesiyle tartışmalı olsa da liberter hareketin önemli bir yanını ifade eder. Durma, örneğin "ölüm kararı"ndan söz edilmesi anlamındaki (bkz. *öldürme*) "karar"la karıştırılmamalıdır. Deleuze ve Guattari'nin gösterdiği gibi, bizim gerçekliğimiz "makineler" biçiminde düşünülebilir; her şeyin birbirine tutunduğu ve bağlandığı, akım yaratan her makinenin bir başka makineyle temasa geçtiği, o makinenin de -az çok kaotik bir şekilde- yeni bir akım yaratmak için diğeriyle kesiştiği, sırası geldiğinde bu akımın da kesildiği, makine çiftleşmeleri biçiminde düşünülebilir.[168] İster toplumsal ister arzulayıcı olsun, güncel varlığımızın makine olarak üretimi bizi bir organizma, kendi yaşamımızın *örgütü* yapar (yemek yemek, uyumak, üretmek, tüketmek, yer değiştirmek, üremek, militanlık yapmak, sevmek). Ama varlığımızın sürekli yeniden başlayan bu zincirlenişi içinde, bu şekilde organize olmuş olmaktan, "bir başka örgütlenmeye sahip olmamaktan ya da hiç örgütlenmemiş olmaktan"[169] ıstırap çekeriz. Proudhon'un yazdığı gibi: "İnsan kendisinin *örgütlendirilmesini, mekanikleştirilmesini* istemez. Onun eğilimi örgütsüzleşme yönündedir, bunun anlamı, bir yazgıcılığın ya da makineleştirmenin ağırlığının hissedildiği her yerde *yazgının ortadan kaldırılmasıdır*" (italikler Proudhon'un).[170] Bu özgürlük nerede doğabilir? Aralıklarda ve molalarda, bir an hayale dalındığında ya da bir sigara sarıldığında. Bir makineden diğerine geçerken, bir akım makinesinden kesim makinesine geçerken toplumsal makineler algılanamaz bile olsa çok sayıda durak ya da tereddüt belirtir ve bunlar bir başka örgütlenme ya da her türlü örgütlenme yokluğu arzusuna yerini bırakır. İnsan üretiminin doğrusal dizilerinde bir "üçüncü terim" vardır: "Bir an için her şey durur, her şey donar", sonra da yeniden "başlar."[171] Bir başka *olasılık* bu durağın içinde ortaya çıkar: Örneğin grev durağında,[172]tek bir hizmet ya da atölyeyle sınırlı grevde, keza bütün bir topluma yayılmış grevde. Dahası, çok daha genel bir biçimde, çeşitli durmalarda, çoğu zaman minicik, zarzor algılanır bir jest ya da bir bakışta, eylemler birbirlerine eklenmez olduğunda ya da sigara almaya gidilip asla dönülmediğinde... Ama bütün *isyanlardan*

önce gelen bu duraklarda olumsuz hiçbir şey yoktur. Bu nedenle liberter durak, Claude Lefort'un *belirlenimsizlik* kavramından yararlanış tarzından farklıdır. Liberter durak, başka şeyin "icadı"nın, "tercih"inin işin içine karışacağı basit bir "olumsallığa", bir "aralığa" indirgenemez. "Boş" bir yere indirgenemez, tersine, bir tamlığa, var olanın sonsuz gücüne (bkz. *dışarının gücü*) gönderme yapar; Tarde, Poudhon ya da Simondon'la birlikte Lefort'un (ya da başka bir şekilde Castoriadis'in) uygulamaya koyduğundan tamamen başka bir düşünce ve eylem geleneğine dahildir.[173] Tersine, varlığın sonsuz gücünü ifade ettiklerinden liberter duraklar bütün *olasılıkların* taşıyıcısıdır. Tarihsel olarak, liberter hareket bunları fiilen "her şey" durduğunda, durakta, toplumsal failler kendi kolektif güçlerinin tezahürünü ve kaynağını bir an için fark ettiklerinde ve bu güçten yola çıkarak varolanın eksiksiz bir yeniden-oluşumuna giriştiklerinde, *genel grevin* işçiyle ilgili ve tekil sloganı dolayısıyla olabilecek en geniş şekilde düşünmüştür.

Durum

Anarşizm *ikiciliği* reddettiğinden, soylu varlıklar (insan varlıkları) ile bunların nesne olarak sahiplendiği başka varlıklar (aletler, hayvanlar, vs.) arasındaki her ayrımı da reddeder. Fakat liberter düşünce istikrarlı ve dolayısıyla, varlık olarak tek başına bırakılabilir, zaman ve mekân içinde ele alınmaya layık varlıklar ile bunların dışında bulunan, ilineksel, *kaçamak* varlıklar arasında ayrım yapmayı, bunların belirleyici olabilecekleri durumda bile (fırtına, otomobil "kazaları", tesadüfler) reddeder. Bakunin, Gabriel Tarde, Leibniz ya da Nietzsche'yle birlikte, anarşizm, istikrarlı ve kalıcı varlıkların yalnızca kör istisnalar, var olanın bitmek bilmez oluşunu maskeleyen "son derece yavaş hareketler" (Tarde), varlıkların gerçekliğini oluşturan "küçük algılar"ın sonsuzluğu (Leibniz) olduklarını kabul etme eğilimindedir. Bakunin'in yazdığı gibi: "Gerçekten de her şeyde (...) şeylerin ve varlıkların en az temel, en az içsel, en dışsal ve aynı zamanda en gerçek ve en geçici, en kaçamak bir tarafı vardır: Yalnızca duyularımıza kendilerini gösterdiği haliyle bu, onların dolaysız maddiyatıdır, gerçek bireysellikleridir (...)."[174] Durumlar, kolektif varlıkların birlik tarzları içinde, bu bakış açısıyla, belirleyici bir öğe oluştururlar; bağlam olarak ya da bu birliklerin çerçevesi olarak değil, bu şekilde oluşmuş kolektif varlığın özgürleştirici ya da baskıcı niteliğini tanımlamaya katkıda bulunan güçler bütününün (hiyerarşisiz) dikkate alınması olarak böyledirler. Daima bu bakış açısından bakıldığında, durumun kendisi de kolektif bir varlıktır (öfkeli bir mahalle, başarılı geçmiş bir akşam yemeği, bir gün batımı), özgürleşmenin gelen ve geri çekilen akımları için belirleyici bir *olaydır.* Durumcular "inşa edilmiş durumlar"dan söz ederler ve bir durumun, var olanın bütününü tekil biçimde harekete geçirdiğinden, söz konusu kolektif varlıkların tekinin iradesine, hakimiyetine ya da arzusuna hiçbir durumda tabi kılınamayacağını göz ardı ederler.

Duyarlılık

(bkz. *hassasiyet*). Kolektif bir varlığın, verili bir anda onu oluşturan ve diğer kolektif varlıklarla birleştiren ya da karşı karşıya getiren ilişkilerin genellikle çok küçük çeşitliliğini ve inceliğini kavrama kapasitesi. Duyarlılık, çoğu zaman bu ilişkilerin otomatik ve dışsal yargı ve değerlendirmelerinin yerini tutan kelimelerin yatıştırıcı ve ilkel kabalığının karşıtıdır. Nietzsche'nin yazdığı gibi: "Öfke, nefret, sevgi, merhamet, arzu, bilgi, neşe, acı – bütün bu adlar ancak *uç* durumlara uygundur: Sürekli işin içinde olan daha yumuşak, daha ortalama ve özellikle daha aşağı durumları, özellikle yazgımızı dokudukları ölçüde kavrayamayız. Bu aşırı patlamalar - hatta bir yemeği tatmaktan, bir sesi dinlemekten alınan çok ılımlı ama *bilinçli* zevk ya da hoşnutsuzluk bile- bu örgüyü çok sık parçalar ve bu durumda, neredeyse daima bir birikim yaratan sert istisnalar oluşturur: - ve bu sıfatla, gözlemciyi nasıl da faka bastırırlar! Tıpkı eylem insanını faka bastırmaları gibi. *Bizler*, yalnızca bilincinde olduğumuz ve hakkında kelimeler sahip olduğumuz durumlara benzemekle sınırlı değiliz (...)."[175]

Dünyalar (Dünyaların Çokluğu)

(bkz. *içkinlik planı*)

Düzen (Sistem)

(bkz. *kararlılık düzlemi*). Varolanın bütününü, ayıklama, baskı ve bastırma yoluyla kendi özel varlık nedenine tabi kılma iddiasındaki kısmi ve tahakkümcü örgütlenme. Anarşizmin her türlü düzenin -emir olarak alınan "düzenlerin" ya da bunları meşrulaştıran diğer yüksek nedenlerin- düşmanı olması, varolanın bütününün özgürleşmesi adınadır; yapabileceklerini sonuna kadar yapabilen varlığın kuvveti adınadır. Bu anlamda anarşi "yaşamın düzeni"yle özdeşleştirilebilir.

Düzenleme (Kolektif Düzenleme)

(bkz. *kolektif varlıklar*). Deleuzecü terim. Bu kelime, *örgütlenme* kavramının biyolojileştirici öncüllerini ortadan kaldırmayı sağlar. Düzenleme, *kolektif varlığın arzusunun* niteliğine, *güç* ve *özerklik* derecesine hükmeden *bileşim* tarzıdır. Bu bakış açısından, her kolektif varlık, her kolektif güç bir düzenlemedir.

Efendi/Köle

(bkz. *diyalektik*). Anarşizm efendi-köle diyalektiği tuzağını reddeder (bkz. *özgürleşme*). Nietzsche'yle birlikte, ve onun bu kelimelere verdiği anlamla, anarşizm her zaman için ve hiç tereddütsüz efendilerin tarafındandır, kölelerin değil. Özgürleştirici bakış açısı kölenin değil, efendinin bakış açısıdır; egemenlik altında olan, kendisini dışsal bir güce tabi kılan bağlara *isyan* ederek radikal biçimde özgürleşir ve yeni bir *gücü olumlar,* kendinin efendisi olur ve tahakküm sınırlarını parçalar. Nietzsche'in sözünü ettiği efendilerin ve güçlülerin farklılaşma hareketine boyun eğen[176] liberter işçi hareketinin, (Hegelciliğin bir varyantı olan) Marksizme ve onun sınıflar mücadelesi anlayışına tarihsel olarak bu kadar kökten yabancılığının nedeni burada ve bu bakış açısından anlaşılabilir. Gerçekten de, genellikle ileri sürülenin tersine, anarko-sendikalist ya da devrimci sendikalist anlayışta işçi sınıfı, özgürleşme bakış açısından ele alındığında, öncelikle ya da esasen sınıflar mücadelesiyle ya da onu devlete ve burjuvaziye karşı çıkartan mücadeleyle tanımlanmaz. Onun devrimci gücü, esasen, bağımsızlığı için gereken bütün hizmetlere ve bütün kurumlara sahip, özerk, bağımsız güç olabilme kapasitesine bağlıdır. Anarko-sendikalizme ve devrimci sendikacılığa göre işçi sınıfı öncelikle köklü biçimde *ayrılıkçı* olmalıdır, toplumun geri kalanıyla ortak yanı olmamalıdır. İşçi hareketin bu liberter boyutuna özgü söylemdeki bu farklılaşma, Nietzscheci bakış açısından, gayet açık seçik bir ad olan "işçi ayrılıkçılığı" adını taşır. Proudhon'un ölümünden sonra yayımlanan kitabı *De la Capacité pıolitique des classes ouvrières*'de[177] [Emekçi Sınıfların Politik Kapasitesi Üzerine] açıkladığı da budur: "Benim önerdiğim ayrılma bizzat yaşamın bir koşuludur. Kendini ayırmak, kendini tanımlamak, var olmaktır; keza, kaynaşmak ve emilmek de kendini yitirmektir. Bölünme yaratmak, meşru bölünme yaratmak kendi hakkımızı ileri sürmenin tek yoludur (...). İşçi sınıfı kendini ciddiye alır ve bir hayalden başka şeyi sürdürürse, şunu kabul etmiş olur: öncelikle himayeden çıkmak gerekir ve (...) bundan böyle özellikle kendi kendine ve kendi için hareket etmelidir."

Bu bakış açısında, sınıflar mücadelesi elbette yok değildir; ancak diyalektik bir yanı yoktur. Jean Grave'ın sözünü ettiği ve işçi hareketinin reddettiği "can çekişen toplum",[178] kendisiyle mücadele eden gücü

ölümcül ve uyuşturucu bir sıkıştırmaya sürekli sürükleyebilir ve bir ilişki içinde onu ortak mücadele kurallarını benimsemeye, bu hareketin öncelikle inkâra ve yok etmeye yöneldiği düzene ait mücadele biçimlerini benimsemeye mecbur eder. Liberter işçi hareketi açısından sınıflar mücadelesinin ayrıcalıklı ifadesi olan grev iki şeyden ibarettir. 1) Sık sık tekrarlanan kurucu bir edimdir, önceki bağları ve köstekleri parçalayan daima tekil ve koşullara bağlı bir "çatışma"dır (bkz. *doğrudan eylem*), kısmi çatışmalar ve hatta hareket çoğaldıkça bizzat işçinin varlığını dönüştürmeye yönelik önemli bir katkıda bulunan kopuştur.[179] 2) İşçilerin "kendilerini eğittikleri", "savaşa piştikleri" ve nihai genel grevin patlak vermesine dek giderek "genelleşen" "hareketler"e hazırlanma tarzdır.[180] Kısmi mücadelelerin bu çokluğu içinde, işçi birlikleri kendilerine dolaysız hedefler koyabilirler, anlaşma yapabilirler; bu hedefler daima ikincil, bu anlaşmalar da daima geçicidir. Bu birlikleri devrimci kuvvet haline getiren şey açısından akılcıdır, çünkü içinden geçtikleri çerçeve tarafından tanımlanmış hiçbir anlaşmayı hedeflemezler, ellerinden geleni yapmalarına bağlı olarak elde ettikleri ekonomik ve toplumsal düzenden kaynaklı hiçbir "tatmin"i hedeflemezler. Özelikle anlaşma imzaladıklarında bile, işçiler, talep eder konumda değildirler. Serbestçe, kendilerinden başka "kefil" olmaksızın "hak"larının bütününü elde etmeyi beklerken, geçici olarak, bir bölümünü elde etmekle yetinirler. İşçilerin hiçbir şey talep etmemeleri, yıkmak istedikleri, küçümsedikleri ve gözardı ettikleri eski dünyaya yönelik hiçbir arzu duymamalarındandır. Onların isyanları, onları oluşturan güçlerin ve hareketin saf anlamda olumlanmasıdır ve bu olumlamaya karşı duran tepkisel ve gerici güçlerle yalnızca tali anlamda mücadele etmek zorundadırlar. Kimseden bir şey talep etmezler; her şeyi kendilerinden, taşıyıcısı oldukları kuvveti ifade etme ve geliştirme kapasitelerinden beklerler. Dış dünyayla ilişkileri hem bir *ayıklama* ilişkisidir, hem de (terimin ilk ve fiziksel anlamında) savlama ve var olanı yeniden-oluşturma ilişkisidir:

mevcut düzen içinde, bu yeni kuvvetin olumlanmasına gereken zorunlu araçların ayıklanması;

değerler, ahlak, ekonomik ve politik sistem olarak burjuva düzenini kökten dönüştürerek toplumsal uzamın bütününü günün birinde işgal etme

savı;

var olanın bütününün yeniden oluşumu.

Bu projeyi Victor Griffuelhes şöyle ifade eder: “İşçi sınıfı yöneticilerinden ve efendilerinden hiçbir şey beklemediğinden, onların yönetme hakkını inkâr ettiğinden, egemenliklerinin ve tahakkümlerinin sonunu amaçladığından, birlikler halinde örgütlenir, gruplaşır, kendine birlikler kurar, bunların gelişim koşullarını belirler ve bunlar aracılığıyla inceler, düşünür, elde edilecek güvenceler ve haklar toplamını hazırlamaya ve oluşturmaya çalışır, sonra bu fethi sağlama araçlarını toplumsal ortamdan ödünç alarak, bu toplumsal ortamın kendi içinde taşıdığı faaliyet tarzlarını kullanarak, emekçiyi bir köle ve yönetilen yapma eğiliminde olan her şeyi reddederek, daima kendi edim ve eylemlerinin efendisi ve yazgısının hakemi kalarak bu eğilimleri durdurur.”[181]

Ekonomi

(bkz. *istatistik* ve *libertaryen*). Ekonomiye referans liberter söylem ve düşüncede önemli bir rol oynar. Kimi zaman bu, örneğin Proudhon'un yazılarında, en matematikleştirilmiş sözcüklerle kendini gösterir. Ama aynı zamanda, daha genel olarak, liberter işçi hareketlerinin politikanın, devletin, ahlakın ve dinin tuzaklarına karşı koymaya her çabalayışındaki polemik tarzda da görülür. Proudhon'un *İktisadi Çelişkiler Sistemi* adlı eseri hakkında Marx'ın çok ağır ironisinde olduğu gibi, liberter hareketin rakipleri, ekonomiye atfedilen bu önemin ille de bu akademik disiplin alanında büyük bir yetkinlikle neden birlikte olmadığını göstermeyi haklı olarak ihmal etmemişlerdir.[182] Gerçekten de anarşizm, var olanın bütünlüğünü yeniden oluşturma iradesinde ve eleştirisinin radikalliği içinde, ekonomiyi, özgürleştirici eleştirinin kendi önermelerini güvenilir kılmak için mecburen geçmesi gereken, yaşamın diğer yanlarından farklı ve ayrı bir alan ve bilim olarak ele almayı reddeder. Bu küçük sözlüğün anlamayı mümkün kılacağı gibi, anarşizm her türlü program ya da önerme fikrine yabancıdır (bkz. *anarşi, iç/dış, entelekhia, vs.*), ama aynı zamanda kurulu düzenin bütün mahkemeleri önündeki her türlü doğrulama çabasına da yabancıdır. Ekonominin, özellikle gerçekliği açıklamayı başaramaması karşısında memnuniyetsiz kalan matematik şeklinde biçimlendirilerek ayrıştırılması ve aşırı değer verilmesi, liberter düşünce açısından, yeter ki görmek istensin, herkesin kişisel deneyiminin ve başkalarıyla ilişkilerinin gösterdiği gibi, kendi muktedirliğimizin çarpıtılması, bastırılması ve tahakküm altına alınması üzerinde temellenen ve bedeli sonsuz *ıstıraplarla,* erk israfı ve yitimiyle ödenen baskıcı ve indirgemeci bir düzenin en net işaretidir.

Eksiklik

(bkz. *arzu, iştah, kuvvet* ve *efendi/köle*). Varlıkların baskıcı ve gücü sakatlayan bir düzene tabi kılınmasında, arzunun eksiklikle, yokluk ve yoksunlukla özdeşleşmesi -Hıristiyanlıktan psikanalize dek- temel bir rol oynamıştır. *Hınç* terimi altına ister istemez yerleştirilmiş olan arzunun, ancak kendi nesnesinin yokluğuyla, hadım etmeyle var olduğu, her gücün yapabileceklerinden kopartıldığı (bkz. *erillik*), olumsuzluk üzerinde temellenen bir anlayışın yerine, liberter düşünce arzuyu *kuvvetle, tamlıkla, aşırı-bollukla* ve *cömertlikle* özdeşleştirir. Her iki durumda da arzunun nesneden yoksun kaldığı doğrudur. Bir yandan, arzu yok olmuş ya da imkânsız bir nesne içinde *yabancılaşmıştır,* dolayısıyla çaresizce ayrıdır; diğer yandan, çünkü arzu var olmak için dışsal nesnelere ihtiyaç duymaz, her şeyi kendi özünden çekip alır (bkz. *monad*). Fakat yokluğun bu iki biçimi yine de birbirinin taban tabana zıddıdır. Arzunun eksiklik olduğu teoride, ötekiyle buluşma imkânsız hale gelmişken, liberter arzu ve kuvvet anlayışı diğer kolektif güçlerin bütünüyle buluşmayı belli bir *gerçeklik düzleminde* sürekli olarak mümkün kılmaktadır, çünkü bu güçler aynı zamanda öznel varlıklardır ve potansiyel olarak bu varlıkların her biri bu güçleri kendi içinde, belli bir bakış açısından, belli bir *düzenlemeden* yola çıkarak taşır (bkz. *iştah*). Her buluşma ve her farklılık, dışsal çatışma ve şokların kışkırtmaktan asla geri kalmadıkları (diyalektik olsun ya da olmasın) tuzaklardan kaçındıkları sürece, her birinin kendi içinde taşıdığı sonsuz gücü ortaya koyma fırsatıdır (bkz. *olay*), kendi sınırlarını aşma ve elinden geleni sonuna kadar yapma fırsatıdır (bkz. *güçler dengesi* ve *çelişkiler*).

El Koyma

(bkz. *tahakküm*, *gerçeklik düzlemi*, *sembol)*

Elinden Geleni Yapabilmek

(bkz. *sınırlar* ve *güçler dengesi*)

Emek

(bkz. *savaş/savaşçı* ve *alet/silah*). Tarihsel olarak anarşizm uzun süre boyunca emek ilişkileriyle, kol işçilerinin "üretici" niteliğiyle ve işçi hareketinin farklı biçim ve deneyimleriyle özdeşleşmiştir. Marksist metafizik ve soyutlamadan farklı olarak çok daha belirgin bir şekilde, liberter hareket özellikle işçi yaşamının somut ve dolaysız boyutuna, özgürleştirici olasılıklar olarak imkân tanıdığı şeylere bağlıydı. Son iki yüzyılın farklı liberter işçi hareketlerinin en belirgin tarihsel özelliği, bu hareketlerin büyük çeşitliliğini gizlememelidir; keza özellikle verili bir koşula ya da kimliğe asla bağlanmayan, özgürleşme açısından imkân tanıdığı şeylerden yola çıkarak bunların hepsini kat eden özgürleştirici bir projenin özgünlüğünü de gizlememelidir. Liberter hareketin zaman ve farklı durumlar içerisinde olduğu gibi dolaysız boyutları içinde de her türlü genellemeyi reddeden, her seferinde farklı, çoklu deneyimlerinin tekilliği tam da buna kanıttır. 19. yüzyılın ikinci yarısının farklı işçi sınıflarının taşıyıcısı oldukları özgürleştirici potansiyelleri ve emeğin doğasını, o dönemin emek ilişkilerini düşünmeye ve görünür kılmaya en fazla katkıda bulunmuş kişi Proudhon'dur. Fakat, liberter işçi hareketlerinin dışsal görünümünden, bu hareketlerin kutsal ve *menkıbeye* dayalı tarihinden, liberterlerin kafasını ve hayalgücünü sık sık meşgul eden emeğin zamandışı değerlendirilmesinden ve kol faaliyetiyle özdeşleştirilmiş bir "üreticilik" koşulundan kaçınmayı en iyi sağlayan da odur.

Proudhon emeği "toplumun *esnek gücü*" olarak tanımlasa da, emeğin "planı bakımından bir ve özdeş", "uygulamaları bakımından sonsuz" olduğunu belirtse de, yalnızca ve tam da "yaratının kendisi gibi" "planı bakımından" böyle olduğunu da ekler;[183] yani genellikle emekten anlaşılan şeyi sonsuzca aşan, mevcut düzenin içinde uygulamaya konabilecek emeği haydi haydi aşan bir kuvvetten yola çıkılır. Bu anlamda emek, onu mümkün kılan kuvvetten yola çıkarak, onu hapseden ve köleliğe dönüştüren *belirlenimcilikten* kurtulur. Taşıdığı güç bakımından, tıpkı aşkın, *savaşın*, sanatın ("insan emekçidir, yani yaratıcı ve şairdir")[184] ya da serpilip geliştiği özel plan üzerinde tüm diğer insan faaliyetlerinin ifade ettiğiyle aynı şekilde, çok daha geniş bir yaratıcı faaliyetten kaynaklanır. Belli bir bakış açısından, yaratıcı *kuvvet* açısından, emek özgül anlamda

insani bir faaliyet olarak kabul edilse de,[185] bir başka bakış açısından, serpilip geliştiği *gerçeklik planının* sınırları açısından, ve özellikle kuvvetini hapseden kısıtlamalar ve sınırlar açısından (öncelikle fiili biçimlerinin tahakküm ilişkilerine değil, sanayi faaliyetinin bizzat özüne bağlı kısıtlama ve sınırlar, bkz. *alet/silah*) emek, hayvan türlerinin bütünü üzerine çöken belirlenimcilikten kolektif insan güçlerinin de asla ayırt edilmediği bir hapishane olarak kabul edilebilir. Proudhon'un yazdığı gibi: "(...) eğer doğa insanı imkânsızlıktan ötürü özellikle maharetli ve toplumsal bir hayvan yapmışsa (...), bütün yazgılarını işbirliğiyle oluşturan hayvanlar derecesine daha ilk günden düşerdi; (...) saf bir topluluk halinde yaşayan uygarlığımız bir ahır olurdu."[186] Bu anlamda, Proudhoncu emek ve emeğe bağlı toplumsal ilişkilerin eleştirisi, günümüzdeki emek eleştirisinin ve özellikle Marksizmin emeğin değerini artırarak özgürleşmeyi tasarlama tarzının eleştirisinin çok kesin habercisidir. Proudhon'la birlikte Gilbert Simondon'un da gösterdiği gibi, emek ve ona eşlik eden toplumsallık, Marksizmin ileri sürdüğünün tersine, insanlığın ve onun elinden geleni yapmasının bir özgüllüğü asla değildirler. Simondon'a göre, Marx'ın tahayyül ettiği haliyle emek, arıların ve karıncaların işbirliğinden farklı değildir. "Türsel" bir sosyalliktir, "bir çevre karşısındaki davranış tarzı" olarak, yalnızca canlı *bireyselleşmeden* kaynaklanır. "Dünyada canlı olarak kabul edilen [insan varlığı] dünyayı sömürmek için birleşebilir" ama yalnızca canlı sıfatıyla, tüm diğer hayvan türleriyle aynı sıfatla. "Emek biyolojik düzeyde Doğanın sömürülmesi gibidir; tür olarak insanlığın tepkisidir, özgül *tepkidir.*"[187]

Başka deyişle, liberter düşüncede genellikle insanın özgüllüğünü tanımlamaya yarayan şey -emek aracılığıyla doğaya karşıtlık-, tersine, özgül anlamda insani olmayan boyutunu, tüm diğer hayvan türleriyle aynı sıfatla, bir "topluluğun" ve bir "ahır uygarlığı"nın kapalı ve tekrara dayalı biçimi altında, basitçe canlıya mensup olmasını ifade eder. Reddettiği eski antropolojinin tersine, liberter düşünce insan öznelliğinin kuvvetini *doğaya*, kendisinin içindeki *ötekine*, (tür olarak ayrışmasının mücadele etmeye ve canlı türü *belirlenimlerinin* sınırlarına tabi kılmaya yöneltti̇ği) kendisini oluşturan *dışarıya* açılma kapasitesi üzerinde temellendirir. Başka deyişle, liberter bir bakış açısından, insan varlığının özgüllüğünün insan-olmayana açılma kapasitesinde, arı kovanının ya da ahırın, Orwell'in gayet iyi tarif

ettiği hayvan çiftliğinin sözde insanlığından çıkma kapasitesinde yattığı söylenebilir; *belirlenimsize*, *ön-bireyselliğe* sürekli geri dönme ve böylelikle yeni *öznellik* biçimlerinin olasılığını temellendirme kapasitesinde yatar. Yine Simondon'un yazdığı gibi, "Doğa insanın zıddı değildir,"[188] çünkü insanın kuvveti tam da doğaya, bütünlüğü içinde, *varlığın yedeği* olarak, *doğanın yükü* olarak, *sınır içinde sınırsız* olarak *apeiron* güçlerinin bütününü yeniden seferber etme imkânı içinde varlığa geri dönüş imkânından ibarettir.

Enerji

(bkz. *gerilim*). Fizikten ödünç alınma terim. Devrimci sendikalist ve anarko-sendikalist sözdağarında *kolektif bir varlığın* kullanabileceği güç miktarını tanımlamaya yarar. Miktarı varlıklara göre değişebilir olan bu enerji kesin olarak verilmiş değildir; söz konusu varlığın ve başka varlıklarla ilişkilerinin *bileşiminin* doğasına bağlıdır. Devrimci sendikacılığın ve anarko-sendikalizmin enerjisine yönelik her çağrı, kolektif varlıkların ("birey", meslekler, sendikalar, sendika grupları) kurucu güçlerini sürekli olarak başka türlü yeniden oluşturmaya, başkalarına daha az bağlı (bkz. *özerklik*), daha güçlü, Deleuze'ün gösterdiği gibi, "elinden gelenin sonuna kadar giderek sınırlarını aşmaya"[189] muktedir yeni bir *düzenleme* içine onları dahil etmeye bir çağrıdır.

Entelekhia

(bkz. *proje, kolektif akıl*). Bu eski felsefi kavram önce Leibniz, ardından da Proudhon tarafından (bkz. *kolektif akıl*) yeniden ele alınmış olup, özellikle *kolektif güç, özgürlük* ve *akıl* arasındaki ilişkileri düşünmeyi sağlar.[190] Aristoteles tarafından kullanılan, ardından skolastiğin kullandığı entelekhia geleneksel anlayışta bir varlığın tamamlanma (dolayısıyla kusursuzluk) durumunu belirtiyordu. Bu anlayışta, "nihai nedenler" tarzında "kuvve"den "fiil"e geçirten *hareketin* "amacı" budur. Sonuncusu entelekhia olan "durum"ların bu statik ardışıklığının yerine Leibniz dinamik bir hareket modeli koyar. Entelekhia Leibniz'de, baştan itibaren mevcut olan ve "genleşme", "yayılma" yoluyla her varlığı oluşumunun başından beri taşıdığı (*elinden gelen*) şeye yönelten bir "eğilim"i belirtir. Bu anlayış her türlü "erekçiliği" dışlar. "Hedef" (ya da "bitim"), dışsal ereklilik gibi, *eylemimizin altında* bulunan ve bilincin, mantığın ya da aklın yanılsamalarına göre, *dışsal* biçimde yönelinen şey değildir; bizi harekete geçiren şeydir, *erk* ve *arzu* olarak, kendimizin en derininde ve en karanlığında, *verili bir anda* bizi oluşturan *düzenlemeye* bağlı olarak *yukarıya doğru* yöneltir.[191]

Esnek Güç

(bkz. *doğrudan eylem*, *anarşi*, *apeiron* ve *sınır içinde sınırsızlık*). Proudhon, *De la création de l'ordre*'da [Düzenin Yaratılışı] "emek toplumun esnek gücüdür"[192] diye açıklar. Bu tanımı *De la Justice*'de [Adalet Üzerine] daha açık bir şekilde ele alarak, "plan bakımından tek ve aynı olan emek, uygulamalarında, tıpkı yaratının kendisi gibi sonsuzdur."[193] Bununla birlikte, bütün "yaratı"lara gönderme yapan ve Proudhon'un örneğin sanatsal yaratının kaynağına olduğu kadar, aşkın, hatta savaşçı faaliyetlerin (bkz. *savaş/savaşçı*)[194] kaynağına da yerleştirdiği *belirsiz* ve *esnek* bir gücü yalnızca *emeğin planına* atfetmek büyük bir miyopluk olur. İnsan faaliyetinin kendini gösterdiği bütün gerçekliklerde mevcut olan esnek güç kavramı, Deleuze'ün sözünü ettiği, "ancak çokluktan yola çıkarak söylenebilen" bu "tuhaf birlik"i[195] belirtmeyi sağlar. Bakunin'in kimi zaman *bileşik birlik* olarak, daha sıklıkla da *doğa* diye adlandırdığı birlik ("Doğa, bağrında sürekli olarak meydana gelen ve meydana gelecek şeylerin gerçek dönüşümlerinin toplamıdır"),[196] aynı zamanda *yaşam*, *dayanışma* ya da *evrensel nedenselliktir;* bir ve yaratılmamış gerçeklik, başsız ve sonsuz ama sürekli hareket halinde, her biri onu bütünüyle ifade eden ve sonsuz sayıda olası ilişkiyle, her biri birbirine bağlı sonsuz sayıda tikel gerçeklik dolayısıyla var olan birliktir.[197] Emile Pouget *doğrudan eylem*'den anladığı şeyi belirtmek amacıyla esnek güç *kavramını* bu anlamda, olabilecek en *belirsiz* (bkz. *belirsizlik*) anlamda kullanır; liberter düşüncenin diğer önemli kavramı olan *doğrudan eylemi* basit bir tekniğe ya da yalnızca yalnızca işçi eylemine indirgemek haksızlık olur. Çünkü, "güç her hareketin, her eylemin kökenindedir," "Doğrudan Eylem'e özgü bir biçim (...) yoktur." Doğrudan Eylem'de gelecek zaman, şimdiki zaman ve özgürleştirici güçlerin çeşitliliği bir arada bulunur: "Doğrudan Eylem'in taktik üstünlüğü tam da onun kıyaslanamaz esnekliğidir: onun pratiğini canlandıran örgütlenmelerin, toplumsal dönüşümün donmuş hali içinde, beklenti içinde kalmaya niyeti yoktur. Bu örgütlenmeler geçen zamanı olası bütün mücadele haliyle yaşarlar, ne şimdiki zamanı geleceğe feda ederler, ne gelecek zamanı şimdiki zamana."[198] Liberter söylemin esnek gücü de bu anlamda ele alınabilir:

Bir yandan, Nietzsche’nin *erk istenci* ya da *türsel faaliyet*’i; bu faaliyetin yerine “tarih bize soyları, halkları, sınıfları, kiliseleri sunar”; bu türsel faaliyetin üzerine “onu kapsayan ve emen toplumsal örgütlenmeler, birlikler, gerici, parazit nitelikteki cemaatler eklenir.”[199]

diğer yandan, *bireyleşme* sürecini açıklamak için Simondon’un yararlandığı *potansiyel* kavramı ya da Deleuze’ün *tekanlamlı varlık*’ı; bunlarda “*bireyleşme* sürecinin çağdaşı olan ve bireyleri geçici olarak oluşturabildiği gibi, onları ortadan kaldırmaya ve yok etmeye de muktedir, aşkın ilke olarak, esnek, anarşik ve göçebe ilke olarak” hareket ederek, üretmeye katkıda bulunduğu toplumsal biçimlere ve bireylere indirgenemeyen “kuvvet.”[200]

Eşitlik

(bkz. *özerklik, farklılık, temel, hiyerarşi, sınırlar* ve *güçler dengesi*). Liberter eşitlik *özerkliğin, özgürlük* ve *dengenin* eşanlamlısıdır. (Okulun aldatıcı görünümünün gösterdiği gibi), ideal soyutlamasının ardında bütün hiyerarşileri, bütün gerçek tahakkümleri, bütün eşitsizlikleri aklayan insan hakları ve *demokrasinin* soyut ve hukuksal eşitliğiyle bunun hiç alakası yoktur. Keza, tarihsel bakımdan gayet gerçek olan otoriter sosyalizmin "kışla eşitliği"yle de hiç alakası yoktur; burada parti yöneticilerinin ve devlet bürokrasisinin tahakkümü altındaki geniş halk kitlesi *konformizme* ve itaate tabidir. Bu yanılsamalı ya da dışardan dayatılan sahte eşitliklere karşı anarşizm, tersine, *farklılıkları*, bütün farklılıkları, *verili bir anda* her bir varlığı oluşturan şeyin içindeki mutlak tekilliğini olumlar (bkz. *ayırt edilemez*). Anarşist eşitlik sipariş üzerine ya da dışardan dayatılan bir eşitlik değildir; tersine, varlıkların *anarşisi* üzerinde temellenen, mutlak *özerklikleri* üzerinde temellenen, her bir varlığın özlemlerinin, arzularının ve *verili bir anda*, "en küçük, kendi muktedirliğinden ayrı olmadığı sürece en büyüğün eşiti olur"[201] ilkesine uygun olarak muktedir olduğu niteliklerin *sonuna kadar gitme* olasılığı üzerinde temellenen bir eşitliktir. Bu anlamda liberter eşitlik, *özerklik* ile *özgürlüğün* eşanlamlısıdır. Liberter güçler için bunun koşulu, bu *özerklik* ve bu *özgürlük* üzerinde, bir varlığın bir başka varlığa her türlü tabi oluşunun reddi üzerinde, hangisi olursa olsun her isyanın tartışmasız değeri üzerinde ve verili bir anda onları oluşturan şey dolayısıyla, bu tür *özgürlüğe* gerçekten vurgun varlıklarda bu isyanın yol açtığı *dolaysız* dayanışma üzerinde temellenen bir dünya kurabilmektir.

Etik

Marksizmin ve naif, sinik bilimciliğinin tersine, Murray Bookchin'in de belirttiği gibi,[202] anarşizm öncelikle etik bir projedir; en ufak pratiğinde bile ilişkilerin ve durumların değeri üzerine doğrudan doğruya bir yargı taşır. Liberter projenin bu etik boyutunun ahlaki, dinsel buyruklarla hiç alakası yoktur, tanıdığımız toplumlarda genellikle yürürlükte olanlarla da alakasızdır. Anarşizm, ister "on emir" adına olsun, ister "insan hakları" ya da herhangi bir başka "kesin buyruk" adına, davranışları ve yargıları yönetme iddiasında olan, bu uygulamayı ve buna denk düşen hukuk ilmini doğrulamak için papazlardan, yargıçlardan ve *başka uzman* komitelerinden oluşan devasa bir aygıtı koşullara uyarlamaya çalışan her türlü dışsal ve önsel buyruğu reddeder. Liberter etik, farklı *kolektif varlıkların* yaşadığı durum ve ilişkilerin, şeylerin *içinde* oluşur; bu durum ve ilişkilerin niteliğine, bu niteliğin nedeni ya da sonucu olan varlıkların güç ya da özerkliğini artırma ya da azaltma kapasitelerine bütünüyle bağlıdır. Bu anlamda, liberter etik (Batı denen dünya açısından) Spinoza'dan Nietzsche'ye uzanan çok daha eski felsefi bir gelenek içinde görülebilir.

Etki Alanı

(bkz. *çevre, hareket* ve *oluşum*)

Etkinlik

(bkz. *amaç-araç, dış, verili an* ve *yararcılık*). Bir varlığın ya da bir eylemin değerini bu varlığın ya da bu eylemin dışında bir hedef ya da çıkara bağlı olarak tanımlayan yararcı ve politikacı kavram. Anarşizm genellikle etkin olmamakla eleştirilir, ama bu eleştirinin kaynağı görünüşteki bu zayıflığın nedenlerinin bilinmemesidir; anarşizmin tepeden tırnağa değiştirmek istediği bir düzenin hesap defterlerinin ve yasalarının yanlı, miyop gözünden bu böyledir. Etkinliğin ya da varlıkların mekanik ve dışsal araçsallaştırılmasının karşısında anarşizm, *verili bir anda ve verili bir dönemde* bunları kendileri tarafından ve kendileri için oluşturan şeyi dikkate alır. Liberter düşüncede iki varlık arasındaki buluşma ve birlik asla dışsal biçimde tanımlanamaz: ya ikisinden biri ötekinin bir boyutunu kendi plan ve çıkarlarının içine dahil eder (köle efendisinin, ücretli işçi işyerinin, halk yöneticilerin plan ve çıkarlarına dahil edilir); ya da ikisinin işbirliği kendi anlamını bir üçüncüye sundukları yararlı etkilerden alır (örneğin İspanya iç savaşı sırasında komünist partinin güçlenmesinin konjonktürel koşulu olarak küçük burjuvaziyle işçi sınıfının ittifakı). Ayrı ya da dışsal çıkarların tanımladığı taktik ve stratejik işbirliğinin (düşmanlarımın düşmanları benim dostumdur) karşısına anarşizm, *mahrem* ve *içsel* uyum temelinde *yakınlık* buluşmasını çıkartır; bu uyum, birleşmiş varlıkların doğasını dönüştürebilir ve erklerini büyütebilir.

Eylem (Pratik)

(bkz. *araç/silah, hareket* ve *sembol/im*). "İnsandan ne bekleyebiliriz? - Tek bir şey, eylem"; "düşünme ve sonuç olarak düşünce insanda eylemden doğar, yoksa düşünme eyleminden değil."[203] "Örgensel varlıkta *yaşamın*, sağlığın ve *kuvvetin* en yetkin koşulu eylemdir; bu varlık yetilerini eylemle geliştirir, *enerjisini* eylemle artırır ve kendi yazgısının bütünlüğüne böyle erişir."[204] Proudhon'un bu saptamaları liberter projenin odağında yer alır.[205] Anarşizm idealizmi ve idealizmin teoriye verdiği önceliği ("eyleme geçmeden önce düşün!") reddeder. İdealizmin, ne yapılması, ne düşünülmesi ve ne arzu edilmesi gerektiğini söyleme görevini, eylemlerimizi ve arzularımızı imlerin, yerlerin ve hiyerarşilerin düzenine daha iyi köle etmek için bu eylem ve arzularımızı sürekli dizginleme görevini bilginlere, uzmanlara, kelimelere ve akıl yürütmelere emanet eden tarzını reddeder. Böylece, liberter eylem anlayışı iki temel tutuma gönderme yapar:

Epistemolojik ya da eleştirel olarak nitelenebilecek bir tutum, şeylerle imleri, güçlerle anlamları, edimlerle eyleme geçme nedenlerini, yasa ya da yönergelerle bunların uygulanmasını birbirinden ayırmayı reddeder. Tahakkümün bellibaşlı kaynaklarından birini bu ayrımın içerisinde teşhis eder; bazı güçlerin diğerlerini dilin, yasanın ve ilkelerin tuzağına düşürüp kıskıvrak bağlayarak, sözünü ettikleri şeyleri ikâme etme iddiasıyla (bkz. *tasarım* ve *devlet*) yalan söyleyen sözcüklerin tuzağına düşürerek, kendi imkânlarından ayırma kapasitesini teşhis eden bir tutum.

Liberter projenin doğasına bağlı kalan bir tutum. Eylem kelimesinin en yaygın felsefi tanımında belirtildiği gibi, "eylem, bir varlığın işlemidir; ve bu varlığın *dışında* bir neden tarafından değil, varlığın kendisi tarafından üretilmiş kabul edilir."[206] Dolayısıyla eylem, bu anlamda, varlıkların özerkliğine, bir varlığın bir diğeri karşısındaki her türlü itaat ya da bağımlılığının reddine dayalı bir *projenin* ifadesidir. Liberter düşünce yine bu ilk anlamıyla Nietzsche'yle yakınlık kurabilir.[207] Yalnızca kendi *belirlenimlerine* boyun eğen varlıkların özgür varlıklar olarak oluştuğu *olumlanma* olan eylem, yalnızca söylemlerle ve imlerle tezat içinde olmakla kalmaz, *tepkiye* de, başkalarının eylemine tepki göstermekle yetinilen pasif

eylem biçimine de karşı durur (bkz. *hınç* ve *suçluluk duygusu*). Liberter eylem, özgürleşme sorununu ve koşullarını, bu anlamda, bizi harekete geçiren her şeyi (eylemler ve tepkiler, olumlamalar ve inkârlar, aktiflik ve pasiflik) ayıran ölçüt olarak ortaya koyar.

Eyleme Geçiş

(bkz. *doğrudan eylem, olgusal propaganda, anarşist kimya* ve *sembol/işaret*). Psikiyatr Gaëtan Gatian de Clérambault “iki büyük çılgınlık, fikir ve eylem”i[208] birbirinden ayırıyordu. Bir yanda “Tanrı’nın kendisini hamile bıraktığına inanan, fakat Freud’un psikanaliz koltuğundaki iki seans arasında servetini akıllıca idare etmeye devam eden Başkan Schreber’in bir tür delilik olan çılgınlığı, paranoyak-yorumcu bir kavramsal anlamlılık rejimi. Diğer yanda ise, “öznel, post-imleyen, tutkuya dayalı bir rejim”; örneğin gayet olması gerektiği gibi birer hizmetkâr havasındayken aniden hanımlarını vahşice katleden Christine ve Léa Papin kız kardeşlerin çılgınlığı ya da -rivayete göre- aniden eyleme geçip patronlarını öldüren, ot ve saman yığınlarını ateşe veren tarım işçilerininki.[209] Deleuze ve Guattari, psikiyatriye etki gücü sağlayan bireysel bir kayda çoğu zaman dahil olan bu iki çılgınlığın kolektif durumlara ya da sınıfa gönderme yapabileceğini gösterirken haksız değillerdi; bir yanda, bir burjuva ya da egemen sınıf, “parlak, (mecburen) ışıltılı fikirleri olan bir sınıf”, işaretlerin hakimi ya da işaretlerin düzenine dahil olan ve onların faydalarından yararlanan bir sınıf; diğer yanda, hakimiyet altındaki bir sınıf, yalnızca gerçeğin içindeki bu düzenin etkilerinin şiddetine tabi olan ve kendi güçsüzlüğüyle “yerel, kısmi, tek tük, doğrusal eylemlere”[210] indirgenmiş bir sınıf. Bu kez Michel de Certeau ile birlikte, Deleuze ve Guattari’ye karşı, -fikirlerin yerine eylemlerin, işaretlerin yerine edimlerin geçtiği- bu yerel ve tek tük eylemleri, egemen sembolik düzenin içindeki basit bir “kaçış çizgisi”ne, “tutkusal”, “otoriter” ve şiddetli basit bir tesadüfe indirgemeyi reddedebiliriz.[211] Nietzsche ve Kierkegaard’la birlikte metafizik “harekete geçirilebilirse”, “eyleme ve dolaysız edimlere geçebilir”[212] ise, en bayağı ve en sıradan eyleme geçişler de -”doğrusal” ve asosyal deliliklerinin ve şiddetlerinin ötesinde, en aşırı biçimlerinin ötesinde ya da berisinde-, en algılanamazından en şiddetlisine dek, kolektif ya da bireysel, ama daima hakim olunan, çokbiçimli ve hiç durmadan tekrarlanan “taktikler”in bütün bir yelpazesine indirgenebilir. Eyleme geçiş, aynı zamanda, “zayıfın mahareti”ne, “dişe diş” sanatına, “mülk sahipleri iktidarının gözetiminde özel konjonktürlerin açtıkları çatlakları” kullanma sanatına indirgenebilir (bkz. *durak*); keza, egemen sembolik düzenin var

olanın bütününe hakim olmakta güçsüz kalmasına da indirgenebilir.[213] Bu nedenle, liberter sendikalizmin ve anarko-sendikalizmin *olgusal propagandası* ve *doğrudan eylemiyle* birlikte, eyleme geçişler, en aşırı boyutları da dahil olmak üzere, bütünsel bir devrimci projenin içinde anlam bulabilmiştir; ve egemen düzenin ve gayet özel sembolik düzenin tuzaklarının yerine, işaretler ve güçler arasında, kelimeler ve şeyler arasında, anlamlar ve duygulanımlar arasında başka bir ilişki kurmayı hedeflemiştir. Bu projede -Emile Pouget'nin belirttiği gibi- "doğrudan eylem, işçi gücünün ve iradesinin tezahürü, çok zararsız olabileceği gibi çok şiddetli de olabilen eylemlerle" -çünkü "doğrudan eylemin özgül biçimi" yoktur- "koşullara ve ortama göre maddileşir."[214]

Eyleyen Azınlık

(bkz. *çekirdek, şeylerin ortası, doğrudan eylem* ve *mahrem*). Devrimci sendikalizmin ve anarko-sendikalizmin kavramı. Marksist partilere özgü (Leninist ya da Troçkist versiyonlu) otoriter öncü kavramıyla karıştırmamalı. Öncü kavramı, sömürülenlerin geniş kitlesinden daha öteyi, daha geniş, daha yüksek ve daha derini, *teori* sayesinde ve dışardan görme iddiasındadır; bu sıfatla da, sömürülenleri kendi kurtuluş yollarına yöneltme hakkını kendinde görür. Devrimci sendikalizmin ve anarko-sendikalizmin eyleyen azınlığı kendilerini potansiyel bakımdan devrimci ve elverişli bir çevre içinde bir *olasılığın* özel ifadesi olarak düşünür ve algılarlar; fakat ifade, örgütlenme ve mücadele biçimleri bakımından çeşitlidir ve başka *olasılıklara* (korporatist, reformist, milliyetçi, gerici vb.) bağlı olarak, sürekli başka bileşimler oluşturabilir. Öncelikle *eylem* alanına yerleşen eyleyen azınlık kendilerini ne dışsal model olarak ne de başkalarına ders vermeye ya da onları yönetmeye izin veren teorik bir bilgiyi ellerinde bulunduran bir kesim olarak gösterirler. İçinde yaşadıkları şeyin içinde, kendileri tarafından en radikal ya da en devrimci olarak algılanan mücadele biçim ve nedenlerini ayıklayan eyleyen azınlık, yayılarak ya da taklit yoluyla hareket ettiklerini, kendi pratikleri içinde dünyayla ve başkalarıyla, sonsuz sayıdaki başka durum içinde potansiyel olarak mevcut ve yüksek bir güçle tekrarlanmaya yatkın bir ilişki ortaya koyarak başkalarını sürükleme iddiasındadırlar. Bu anlamda -ve Simondon'un önerdiği somutlaşma modeliyle-, eyleyen azınlık, bu kavramın liberter anlamında, ancak "devrim-öncesi" koşullarda, "aşırı-doyum halinde" ortaya çıkabilirler. Bu noktada "olay meydana gelmeye tamamen hazırdır": "Çeşitlenmiş bir alanı, giderek çeşitlenen ve heterojen alanları kat etme, canlandırma ve yapılandırma", böylelikle "yayılma" gücüne sahip bir *olay*.[215]

Farklılıklar

(bkz. *çelişkiler, bakış açıları, çokluk, eşitlik* ve *ayırtedilemezlikler*). Leibniz'in izinden (*ayırtedilemezler* teorisi) giden anarşizm (Stirner'den Bakunin'e) varlıkların mutlak tekilliğini ileri sürer.[216] Liberter anlayışta bir varlığın kimliği dışsal ve nesnel olarak, sınırlarıyla ve uzam ve zaman içinde işgal ettiği yerle, bir şeyi "yerleştirebilmek" (bkz. *yercilik*) ve denetleyebilmek için onun her zaman yerini saptamak gereken, nerede bulunduğunu bilmek gereken (adres, ülke, yaş, meslek) polisiye bir bakış açısıyla tanımlanmaz. Kimlik her varlığa, onun varlık nedenine (bir başkası değil kendi olmak) ve *belirli bir dönemde* onu var kılan *güce* içkindir.

Federalizm

(bkz. *işbirliği*). Federalizm, liberter söylemde, farklı özgürlükçü güçlerin işbirliği yapma tarzını tanımlar. Federalizm daima farklı güçleri birleştirir (aynı olsalardı iç içe geçerlerdi ve işbirliği yapmaya ihtiyaç duymazlardı) (bkz. *farklılık* ve *ayırt edilemez*). Bu farklılık sayısal ve niceliksel değildir (bir grup artı bir grup artı bir grup; bir bölük artı bir bölük artı bir bölük eşittir bir tabur, vs. şeklinde uzama pay edilmiş "aynı" değildir); nitelikseldir. Birleşen her güç, kendisini oluşturan şeyin içinde tekildir. İşbirliği tarzları, işbirliği eden güçlerin yapısı ve işbirliklerinin bileşkesi bu işbirliğinin özgürleştirici niteliğini tarif eder. Federalizmin liberter niteliğinin belirleyici koşulu, bu oluşturucu güçleri oluşturan (ki bu da işbirliğidir) güçler olarak bir işbirliğini meydana getiren güçlerin *özerkliğinde* ve işbirliğine son verme yönündeki mutlak haklarında yatmaktadır.

Feminizm-Yanlısı

(bkz. *bir şey yanlısı*)

Geçici, Kaçıcı (Kısa Sürelik)

(bkz. *yaşam, oluş, hareket, olay* ve *verili an*). Bakunin'in varlıkların yakınlığını (*mahrem varlık*) nitelemek için kullandığı kavram. Bu yaşayan gerçeklikten yola çıkan liberter hareket bir başka dünya yaratmayı iddia eder. Anarşizm için, tıpkı Nietzsche için de olduğu gibi, basit görünümlere indirgenmiş mevcut fenomen ve gerçekliklerin bağımlı olduğu, kendi başına, hareketsiz ve temel, erişilemez ve yapısal bir gerçeklik yoktur. Mevcut düzenin kısıtlayıcı niteliğini ve sürekliliğini doğrulamaya yarayan Tanrı gibi bir art-dünya yoktur. Bakunin'in gösterdiği gibi, *mahrem varlık* tam da "şeylerin ve varlıkların en az temel, en az içsel, en fazla dışsal, ve aynı zamanda en gerçek ve en geçici, en kaçamak yanıdır: Bu, duyularımıza kendini gösterdiği haliyle, onların *dolaysız* maddiliği, gerçek bireysellikleri [bkz. *bireyleşme*]*"*[217] olduğundan, varlıkların gerçekliği fenomenlerle ve "görünümler"le bütünüyle özdeşleşir. Yalnızca dilin ve *temsilin* tuzakları bizi engelledikleri ve zincire vurdukları bir gerçeğin sürekliliğine inandırabilir. Bu temsil ve dil tuzakları liberter hareketi de esirgemez. Bu hareket de kendi tarihini sürekli olarak hamasi bir tefrika görüntülerine, gerçekliğini kurumlara, deneyimlerini dogmatik ifadelere dönüştürmeye yöneltilmiştir; dolayısıyla yaşamı ve pratiği de bunlardan çıkarsamak gerekmektedir (bkz. *menkıbe* ve *teori/pratik*).

Kendi uygulanmalarının büyük çeşitliliğini ve açılımını kavramaya gayet yatkın olan devrimci sendikalist ya da anarko-sendikalist deneyimler bile, temsilin tuzaklarından, yaşamın karmaşıklığını ve zenginliğini basitleştirici ve dokunulmaz temsillere sürekli indirgemeye çabalayan egemen bir düzenin mekanizmalarından her zaman kaçamaz. Liberter işçi hareketlerinin özgünlüğünü, ama aynı zamanda da dayanıksızlığını, uçucu, anlık ve durumsal niteliğini, tam anlamıyla *hareket* özelliklerini; Deleuze'ün kaçış çizgileri anlamındaki küçük aralıklar içinde kaçamak "anlar"ın varlığını, her şeyin mümkün gözüktüğü böylesi anlar olduğunu; ama aynı zamanda tarihsel ve ekonomik bir düzen ve mantıktan farklılık (ve farksızlık) kadar bu düzen ve mantığa karşıtlığın da insanın özgürleşmesini, adalet ve özgürlük üzerinde temellenen bir başka dünyanın ortaya çıkışını kendi başına hiçbir şekilde garanti etmeyen anların (bkz. *durma*) olduğunu gösterme büyük meziyeti kuşkusuz ki Murray Bookchin'indir.[218] Bu

anlamda, Bookchin’in belirttiği ve devrimci sendikacılığın farklı deneyimlerinin dikkatli analizinin gösterdiği gibi, liberter işçi hareketleri toplumsal sınıfların Marksist ve yapısal anlayışına asla denk düşmemiştir (bkz. *sınıflar*). Anarşist nitelikteki bütün hareketler gibi liberter işçi hareketinin de gücü, kuşkusuz, daima transdüktif olmuştur (bkz. *transdüksiyon*): ya profesyonel çevrelere veya Bookchin’in isabetli nitelemesiyle “geçiş halindeki toplumsal tabakalar” dediği (örneğin kırsal kesimden kaynaklı ya da göçler sonucu gelmiş) toplumsal kesimlere dayanır; veyahut bu liberter güç daha eski ve daha kalıcı profesyonel çevrelerle bağlantılı olduğunda, en istikrarlı, kendini oluşturan düzenin bütünüyle içinde tanımlanmaya en yatkın olan çevreleri bile esirgemeyen sapmalardan, kararsızlıklardan, yampiri adımlardan ya da sapkınlıklardan yararlanır. Liberter işçi hareketlerinin bu transdüktif, durumsal, geçici, ama daima yeni biçimler altında yinelenen niteliği, *Industrials Workers of the World*’un kısa ama yoğun Amerikan macerasında, zamanın ve mekânın, tarihin ve coğrafyanın ikili bakış açısından, parlak bir şekilde karşımıza çıkar.[219] Marianne Enckell’in yazdığı Jura federasyonundaki saat işçilerinin fiilen on yıldan az sürmüş kısa tarihinde de karşımıza bu çıkar.[220] Aynı zamanda, Fransa’da, İkinci İmparatorluk döneminin sonunda, Birinci Enternasyonal’in hak talebi ve sendikal mücadelelerinin dört ya da beş yılında, ardından, yirmi beş yıl sonra, 1895’ten 1901’e dek süren emek borsasının çok orijinal ama bir o kadar da hızlı tarihinde ya da başka bir şekilde, CGT’nin, Villeneuve Saint-Georges olaylarına dek süren, Fransız devrimci sendikalizminin radikal dönüşüm umutlarından açık seçik vazgeçmesinden önceki devrimci yedi yılında da karşımıza çıkar. İspanyol liberter işçi hareketinde ise buna rastlamıyoruz: Belirgin uzun ömrünün ötesinde, mücadelelerden, dönüşümlerden geçerek sonunda 1936’daki trajik karşılaşmaya kadar varan yaşamının çeşitli anları, değişim ve yol ayrımları da çok incelikli bir analizi gerektirmektedir. Örnekler ve somut analizler böylelikle çoğaltılabilir. Devrimci sendikalizm ve anarko-sendikalizm, tıpkı anarşist hareketin bütünü gibi, adlarını kullananların hayalgücünde ve temsillerinde hemen yol açtığı birliğe ve özcü sürekliliğe asla sahip olmadı. Genellikle çok azınlık bir deneyim olan liberter hareketler, diyalektik bile olsa kapitalizmin tarihine, tarihyazımı tarafından büyütülmüş de olsa işçi sınıfı tarihine dahil olmaktan çok uzak varoluş anlarının ve biçimlerinin

ifadesi olabildi ancak; liberter hareketler bu tarihe karşı, bu tarihin çatlaklarında, ondan kaçan şeyin içinde, bir başka olasılık olarak, bir başka şimdiki zaman olarak, Bakunin'in sözünü ettiği şeylerin ve varlıkların geçici ve uçucu karakterinden yola çıkarak, yaşayan gerçekliğin kendisi de "geçici ve uçucu" olduğundan ve yalnızca o "yaşayan her şeyi, yani geçen ya da kaçan her şeyi kavrayabileceğinden ve gerçekten de daima kavradığından",[221] kendini yaşama verdiği noktada, var olanın bir başka bileşiminin özgürleştirici savlanışı olarak kendini ortaya koydu.

Geçmiş

(bkz. *gelenekler*). “Yerle bir edelim geçmişi!” Genellikle diğer kupleleri daha mutlu olan Enternasyonal marşı, bu deyişle, 19. yüzyıl sonu işçi gücünü ve başka bir dünyayı, pek yakında, yalnızca kendi *iradesiyle* zafere götürebileceği duygusunu açıklamak istiyordu. Fakat özellikle gelecekteki komünist rejimlerin ve diğerlerinin (“proletarya diktatörlükleri”) devrimci ve *iradeci* yanılsamasını besliyordu; var olan her şey boş bir sayfaya indirgendiğinde, Bilimle ve devletin bütün yetkileriyle donanan parti ve yöneticileri halkın ışıltılı geleceğini bizzat kendileri yazma iddiasındadırlar. Liberter hareket, her bir kolektif varlığa özgü olan ve eyleme geçme gücünü artıran, azaltan ya da ortadan kaldıran bileşme, yeniden oluşturma ve çözülme ilişkilerine özgü süreye bağlı çoklu ve niteliksel bir zamanı kullanır (bkz. *sonsuz geri dönüş*). Liberter süreyi, tarihsel materyalizmin doğrusal ve Marksist kaydına ille de dönüştürmek gerekseydi, “yukarı” ve “aşağı”dan söz edilebilirdi. Var olanın kökten dönüşümüne anarşizm de Marksizm kadar başvurur, fakat anarşizme göre gelecekteki bu dönüşüm akıntının aşağısında, boşlukta, keyfiyette, iktidar ve iradecilik ütopyasında değil, akıntının yukarısındadır (hep çağdaş olan yukarı), taşıyıcısı gerçek olan *olasılıkların* sonsuzluğu içindedir, “bireyler ve kolektiviteler tarafından gözden geçirilmeye, oluşturulmaya, yeniden oluşturulmaya sürekli devam edilen ve daima değişen bir *içkinlik ya da istikrar planı*”[222] üzerinde, insan deneyiminin açıldığı yerdedir.

Gelenek

(bkz. *yukarı/aşağı*). “Geleneklere ihtiyacımız var” diye haykırır Landauer. “Sosyalizm soyutun içinde değil, yalnızca halkların armonisine uygun somut bir çokluk içinde kurulabilir.” Bu anlamda devrimin tüm yollarını bildiğimi söylenemez. Daima aceleci insanlar olan otoriterlerin tersine, anarşizm iki nokta arasındaki düz çizginin çoğu zaman en uzun çizgi olduğunu düşünür. Ve, yine Landauer’in 1907 yılında, Rusya’daki ilk devrimci teşebbüsten iki yıl sonra yazdığı gibi, bu yol “Rusya’dan da geçebilir Hindistan’dan da”, insan kültürünün herhangi bir başka tarihsel ifadesinden ya da geleneğinden de geçebilir.[223] Bu anlamda, Berberi şair Hawad Batılı bazı anarşist teorisyenlerle anarşizmin yalnızca Avrupalı olduğu, kökten yeni ve 19. yüzyıl sonunda doğduğu fikrini tartışabilmiştir.[224] Yine bu anlamda, liberter fikrin merkezileşmiş ulus-devletin doğuşu karşısındaki Batılı tepkiden önce geldiği fikri de fiilen savunulabilir; Hawad’la birlikte bunu örneğin Berberi uygarlığında ya da Çin *Taoculuğunda*, keza sayısız başka insan geleneğinde de bulabiliriz.

Yüzeysel bir yorumun inandıracağının tersine, anarşizm geleneğe -bu gelenek yalnızca dışsal biçimde gönderme yapılabilecek bir geçmiş olmadığı takdirde- karşı değildir. Tarih, gelişirken, çok sayıda deneyim biriktirir; bunlar, gerçeği oluşturan her şey gibi, verili bir anda bizi oluşturan yaşamın içinde hareket etmeye devam ederler. İyi ve kötü, özgürleştirici ve tahakkümcü bu deneyimleri liberter eylem ayıklar ve başka türlü yeniden nitelendirir (bkz. *sonsuz geri dönüş*). Elisée Reclus de bu anlamda “günümüz toplumu önceki bütün toplumları kendinde içerir”[225] diyebilmiştir. Yalnızca bir boyutu oldukları gerçeği oluşturan ve doğal denen güçler gibi, kurumlara, dile, mitlere ve temsillere bağlı gelenekler de var olan tek zaman olan şimdiki zaman içinde hareket etmeye devam ederler. Bunlardan yola çıkarak, yapabileceklerinden yola çıkarak, var olan her şeyde de olduğu gibi, liberter eylem dünyanın kökten farklı bir şekilde yeniden bileşimini ortaya koyma iddiasında bulunabilir. Bu nedenle anarşizm Enternasyonal’in “geçmişi yerle bir edelim!” şeklindeki bahtsız ifadesine kökten yabancıdır. Liberter düşünce ve proje açısından ne geçmiş vardır ne gelecek, yalnızca her şeyin verili olduğu, her şeyin sürekli etkileştiği, bütün güçlerin etkide bulunduğu, birbirlerini sınırlandırdığı ve

sonsuz bir olasılık düzenlemesine göre açılıp geliştiği bir şimdiki zaman vardır.

Genel (ve İsyancı) Grev

(bkz. *büyük gece, şiddetsizlik, savaş* ve *isyan*). *Büyük Gece* popüler fikrinin devrimi sendikalist ve anarko-sendikalist ifadesi, özellikle Fransa'da ve 1914-1918 savaşından önceki dönemde geniş işçi kesimlerinin bir süre sloganı oldu. Meslek dallarında, sanayi ve işletme kollarında federasyonlar oluşturmuş bütün üreticileri bir araya getiren o dönemin sendikalizmi, bütün insani gerçeklikleri kapsayan özel bir *gerçeklik planı* tarif etti: *Emek*. Çalışmaya hep birlikte son veren üreticiler, ekonomik ve toplumsal makinenin yeniden-üretimine son verirler ve böylece, bu *durak* yoluyla, mevcut düzenin kökten dönüşüm koşullarını, bütün özgürleştirici güçlerin *eyleme geçiş* koşullarını yaratırlar. Genel grev projesinin özgünlüğü, kuşkusuz ki, on dokuzuncu yüzyılın isyan hareketlerinin isyancı ve savaşçı boyutunu, verili bir anda ve bağlamda insan faaliyetlerinin özünü kapsadığından büyük ölçüde *şiddetsiz* olan kolektif bir ifadeye katmasında yatmaktadır. Bu anlamda, genel grev fikri ve projesi asla özel bir insan konfigürasyonu ve dönemiyle -örneğin işçi olmak- sınırlı değildir. Her kolektif isyanın ve bir başka olasılığın her ortaya çıkışının ilk eylemini bunlar oluşturur.

Genel Meclis

(bkz. *doğrudan demokrasi*)

Gerçeklik Planları

(Bileşim Planları, Dünyalar)

(bkz. *ortak, dış/iç* ve *içkinlik planı*). *Kolektif varlıklar* çeşitli ve değişkendir. Bizi -bizi ve başkalarını- oluşturan şeyin bu çokluğu ve bitmek bilmez oluşumu kısmen varlığımızın serpilip geliştiği dünyaların çeşitliliğine bağlıdır. Bizler, farklı çalışma alanlarında, aşklarımızda, bir arabanın direksiyonunda, aile çevresinde, bir düzenin hizmetinde ya da ordudayken aynı değilizdir. Düzenli ya da istisnai bu durumlar, mevcut ya da potansiyel, kalıcı ya da kaçamak, yaygın ya da anlık, farklı birçok gerçeklik planına gönderme yaparlar. Bu planlar, her seferinde, bizlerin ve başkalarının taşıdığı *olasılıkları, iyi* ve *kötü* olarak muktedir olduğumuz şeyi ayıklar ve ortaya koyarlar. Bu gerçeklik ya da varoluş planları şunlara bağlıdır: 1) oluşturdukları ve onları var eden varlıkların öznel *olumlanmasına,* 2) (devlet, yasa, sermaye vs. dolayısıyla) uyumlu ve kendi gerekliliklerine tabi kılan daha genel, egemen ve dışsal *düzen* ya da *düzenlere*; 3) bu *düzenlere* yabancı ve bunların dışındaki kuvvet ve olasılıkların çokluğuna (bu düzenler kendine çekse ya da itse de, bu kuvvetler çoğu zaman onlardan kaçar ve en kaçamak ifadeleri içinde bile, olası başka *düzenleri,* daha doğrusu her türden özel düzenin yokluğunu, güçlerin genel düzenlenmesinin var olanın bütünlüğünü, en büyük kuvvetini ifade ettiği yeri belirtirler) (bkz. *durak* ve *içkinlik planı*).

Düzenin ve yeniden üretiminin, bir yandan, kendilerine kattıkları varlıkların kuvvetini sınırlandırmayı, bu kuvveti kendi mantıklarına tabi kılmayı, diğer yandan hiç durmadan tehdit oluşturan ve dışladıkları olasılıkları hatırlatmaya gelen sonsuz bir artığı kendi dışlarına atmayı ya da kendi içlerinde bastırmayı buyurganca gerektiren yaralı ve kösteklenmiş bir dünya çerçevesinde, yaşamımızı oluşturan farklı gerçeklik planları (cinsellik, çalışma, militanlık, otomobil kullanmak, pul koleksiyonculuğu, vs.) arasındaki ilişki ve uyum, zorlayıcı eylemlerin ortak kod ve modellerinin, prosedür ya da temsillerinin tektipleştirilmesi ve dayatılması yoluyla veyahut örneğin hukukun, pazarın ve ahlakın nesnel gereklilikleri -devletin, sermayenin ve kilise ile dini kurumların olası bütün biçimlerinin garanti altına aldığı prosedürler ve gereklilikler- dolayısıyla yalnızca dışsal

biçimde gerçekleşmekle kalmaz. Farklı gerçeklik planlarının bu uyumu ve bu bağdaşıklığı -başka yerde ne kadar heterojen olsalar da, egemen düzenin ne kapatabildiği, ne dışlayabildiği ne de kendi yapabilirlik gücünden ayırabildiği bu sonsuz artık üzerinde o ölçüde açıktırlar- aynı zamanda bu farklı gerçeklik planlarının verili bir anda harekete geçirdiği bütün güçlerin ortak niteliklerine, bu güçlerin, arzu ve buyruk olarak onları var kılan şeyin *iç* niteliklerine (bkz. *dış/iç*), bunları sıkı sıkıya birbirine bağlayan ve içlerinden her birini diğerlerinin "kefili" yapan güçler arasındaki ilişkiyi sağlayan kurucu niteliklere boyun eğer.

Demek ki, liberter eylemi oluşturan şey öncelikle bütün tahakküm biçimlerine karşı dışsal bir mücadele (bkz. *isyan*) değildir; özellikle egemenlik altındaki bütün güçlerin, geliştikleri gerçeklik planı hangisi olursa olsun, yalnızca bu tahakküm ve bu mücadele ortak zemini üzerinde, çoğu zaman "düşmanlarımızın düşmanları ister istemez dostumuzdur" şeklindeki saçma ilkeyle hareket ederek geniş bir "red cephesi"ni tamamen dışsal olarak oluşturmasından da ibaret değildir. Var olan her şeyin içindeki küçük ya da genel çok sayıda isyandan yola çıkan, "ölüm pahasına tutkulu bir mücadele, yatışmaz bir duygusal kavga"[226] dolayımından geçen liberter eylem, öncelikle, mevcut düzenin çatlakları arasında olduğu kadar durumların ve varlıkların içinde de yeni güçleri ayıklama ve serbest bırakma iddiasındadır; mevcut dünyaların ve gerçekliklerin bütünlüğünü kat etmeye ve günün birinde, var olanın bütününü yeniden oluşturmaya ve böylece Deleuze'ün *içkinlik planı* diye adlandırdığı şeyle çakışmaya muktedir ortak ve özgürleştirici bir varoluş planı yaratma iddiasındadır.

Gerilim

(bkz. *güçler dengesi* ve *bir*). Liberter işbirliği tarzlarının doğasını belirtmek için elektro-kimyadan ödünç alınma önemli kavram. *Olumlu anarşiyi, dışarının kuvvetini* yok olmadan ifade etmek üzere çokluktan yola çıkan bir düzenin kapasitesini Proudhon yalnızca “bireyler”, aileler, atölyeler, sanayi şirketleri, sendikalar, kooperatifler, meslekler, komünler, çapları ve varlık nedenleri bakımından farklı çok sayıda “topluluk” gibi verili bir anda mevcut kolektif varlıklardan yola çıkarak düşünmez; keza yalnızca özerkliklerinden, bunların imkân tanıdığı ve bu varlıkların bağlı olduğu birliklerden, kendine saptadığı hedeflerden yola çıkarak da düşünmez. Proudhon, aynı zamanda, görünüşte daha soyut ya da varlıklardan ve öznelliklerden daha kopuk bir biçimde, bunların hepsinden geçerek, ellerinden geleni kutuplaştırarak, bu varlıkların varlığını ve kuvvetini tamamen tekil biçimde niteleyen karşılıklı güç ilişkilerinden de yola çıkar. O, bir elektrik pilinin kutuplarını model alarak düşünür;[227] kendi kutupsallıklarını tanımak ve böylece işbirliği yapmak, dengelenmek ve azami miktarda *enerji* ve anlam üretmek için mücadele eden özerk ve çelişik ya da karşıtlamalı güçler biçiminde düşünür. Bu çelişki ve dolayısıyla gerilim anlayışını, varlığın ve elinden geleni yapmanın koşulu olarak çokluk ve “farklılık” anlayışını, Simondon’un enformasyon ve “uygun biçim” kavramlarını eleştiriş ve bütünüyle yeniden düşünüş tarzına indirgemek de mümkündür.[228] Hem kökten özerk ve çelişik, hem kökten farklı ama çatışkılı yakınlıklar bakımından zengin olan, etkilerinin kuvvetini onlara karşı koyan şeyi çözmeme fakat “iyi” çelişkileri ayıklama ve dizileştirme kapasitesinden alan Proudhon’un “gerilim” anlayışının karşısına, karşılaştırmalı bir modelden (elektro-kimya) yola çıkan Simondon’un sözünü ettiği “enformasyon gerilimi” çıkartılır. Bu anlayışta, “niteliksel olan potansiyel farkına indirgenir”ken, olası enerji miktarı ortaya konmuş “çatışkılı terimler”in hem yakınlığına hem de “iyi bir şekilde” tecridine bağlanır.[229] Proudhon’un benimseyebileceği şemanın içinde, Simondon’la birlikte, “iyi biçim”i (var olanın en iyi düzenlenişi, bkz. *olası*), “en iyi biçimin (...) en az miktar enformasyon talep eden biçim olduğu”[230] yerde aynının muhtemel karşılaşması olarak değil, farklının düzenli gerilimi olarak, varlıkların, bölüşümlerinin ve muhasebelerinin istikrarlı ve tanımlı

düzeni olarak değil, “bir alanı yapılandırmaya, dolayısıyla yayılmaya, onu düzenlemeye”, “giderek çeşitlenen ve heterojen alanları” “harekete geçirmeye ve yapılandırmaya” muktedir bir enformasyon gerilimi olarak düşünmek mümkün olabilir.[231] Simondon’a göre uygun biçim (ya da Proudhon’a göre *olumlu anarşi*) “kendi içinde belli bir alan içeren, yani karşıt, çelişik ve yine de bağlantılı iki terim arasında bir tecrit içeren”dir; daha doğrusu, “birlikte koordine edilmiş ikilikler çokluğu, yani bir ağ, şema, aynı anda hem tek hem çok olan bir şey”dir, “zıddın birlik içinde birleşmesi”dir.[232] Bu anlamda, Proudhon’a çok yakın bir noktada ve liberter düşüncenin yüz elli yıl ötesinde, Deleuze’ün anarşiye ve anarşinin birlikle olan bağına önerdiği tanıma anlam ve içerik vermeye Simondon katkıda bulunur: “Anarşi ve birlik, tek ve aynı şeydir, Bir’in birliği değil, ancak çoklukla ifade edilebilen daha tuhaf bir birlik.”[233]

Göçebe

(bkz. *savaş/savaşçı* ve *nomos*)

Gönüllü Kölelik

(bkz. *dış/iç*)

Görececilik

(bkz. *değer biçme*)

Güç

(Kolektif Güç, Kolektif Varlık)

(bkz. *bileşke, odak, özne, öznellik* ve *düzenleme*). Emile Pouget'nin açıkladığı gibi: "Güç, her *hareketin*, her eylemin kökeni ve kaçınılmaz tacıdır. *Yaşam* gücün açılımıdır, güç dışında yalnızca hiçlik vardır. Güç dışında hiçbir şey meydana gelmez, hiçbir şey maddileşmez."[234] Güç kavramı liberter düşüncede merkezi bir konum işgal eder. Anarşizm üç yanılsamaya karşı çıkar: 1) İnsan varlığı ile insanlığın (özü gereği), kendilerini çevreleyen şeylerin ve varlıkların doğasından kökten ayrı olduğu ve bunlara sahip olması ve araçsallaştırması gerektiği yanılsaması; 2) Bu insanlığın ve bu insan varlığının, önsel olarak kendi üzerine kapalı, homojen ve aynı akıl (hesaplayıcı) ve özgürlük (cüz-i irade) nitelikleriyle donanmış, özdeş "bireyler"in yan yanalığından ve dizisinden yola çıkarak düşünülmesi gerektiği yanılsaması; 3) insan eyleminin "idea"lara, gerçekliğin saf anlamda ideal bir temsiline dayandığı yanılsaması. Anarşizme göre insan varlığı ve insanlık, kendilerini çevreleyen ve kat eden gerçeklikten ayrı değildir. Parçası oldukları bu gerçeklik gibi, insan varlığı ve insanlık da, sahip olabileceğimiz bütün fikirlere buyuran fiziksel, organik, psişik, etik güçlerin bileşimidir. Bireyin kendisi de bir güçler bileşimidir. Proudhon, "canlı insan bir gruptur"[235] derken bunu ifade etmiştir. "Varlık"lar (kendi öznellikleriyle birlikte), kendi başına var değillerdir. Onlar, kendilerini oluşturan ve birlik oluşturdukları güçlerin sonsuz olasılıktaki bileşimlerinin istikrarsız ve değişken bileşenidirler. Bir istencin niteliği ve bir önerme ya da sözcenin kendi başına anlamı yoktur. Onları yaratan güçlerin *düzenlenmesine* bağlıdırlar. Liberter pratik, önermeleri, iradeleri ve varlıkları yargılamaktan değil, bunları üreten *kolektif düzenleme* ya da birliklere, şeylerin değişebileceği, daha güçlü ve daha özgür irade ve önermelerin taşıyıcısı başka kolektif varlıkların, başka birliklerin ve başka düzenlemelerin deneyimlenmesinin mümkün olduğu yere sürekli gönderme yapmaktan ibarettir.

Güç Düğümleri

(bkz. *odak-odaklanma*). Gabriel Tarde'nin kullandığı kavram. Ona göre ve Proudhon'un düşüncesine çok yakın bir perspektif içinde, "doğadaki bütün varlıklar sanki güç düğümüymüş gibi davranırlar, başka varlıklarla bileşime girmeye çabalayarak daha karmaşık yeni güç düğümleri oluşturmak isterler; bu güçler de başkalarıyla birleşir ve bu böylece sürüp gider. (...) Bütün varlıklar güçtür, birbirine kavuşmaya çalışan *iştahlardır* (Tarde arzu da der)."[236]

Güç İstenci

Nietzscheci kavram. (bkz. *esnek güç, kuvvet* ve *arzu*).

Güçler Dengesi

(bkz. *mücadele, özerklik, sınır, diyalektik, hiyerarşi* ve *gerilim*). Proudhon'un bu kavramına göre, "toplum, işlevlerin ve yetilerin bir hiyerarşisi olarak değil, özgür güçler arasındaki bir dengelenme sistemi olarak kabul edilmelidir."[237] Liberter düşüncede her güç *elinden gelenin sonuna dek*, yani *dışsal ve tahakkümcü* bir düzenin ona dayattığı *sınırların* ötesine dek gitmeye çalışır. Ama her gücün de kendi sınırları vardır. Bu sınırlar onu oluşturan şeye içkindir; bir yandan, daima *tekil*, tüm diğer güçlerden *farklı* bir güç olmasına bağlıdır, diğer yandan ve paradoksal olarak, her gücün, onu oluşturan şey nedeniyle, öncelikle *tekilliğinin* ya da *bireyliğinin* izin verdiği şeyin fazlası olmasına bağlıdır. Proudhon'un ardından ve Leibniz'in sözdağarıyla (onun yeniden kullanabildiği haliyle), her gücün, var olan her şeye kendi içinde sahip olan bir *monad* olduğu ya da monadlar bileşiği olduğu söylenebilir. Bu sahiplenme onun özerkliğini, kendine yeterli -ama yalnızca belli bir *bakış açısından* ve ona engel olan ve aşması gereken belli bir *erk* niteliği dolayısıyla- özgür güç olarak olumlama imkânını temellendirir. Gilbert Simondon'un sözdağarıyla, tekil varlık olarak, birey olarak mevcut her gücün dramının ve şansının, olduğundan daha fazlasını daima yapabilmesinde yattığını söyleyebiliriz. "Birey yalnızca kendisidir, ama kendinden yüksek olarak vardır, çünkü kendisiyle birlikte daha eksiksiz bir gerçekliği taşır; *bireyleşmenin* tükenmediği, hâlâ yeni ve potansiyel olduğu, potansiyeller tarafından canlı tutulduğu gerçekliği taşır (...) birey kendini kendi içinde yalnız hissetmez, yalnızca kendisi olan bir gerçeklikle birey olarak sınırlanmış hissetmez."[238] Güçlerin varlığının bu ikili tarzından -mutlak tekillik ile var olanın bütün potansiyellerine kendi içlerinde sahip olmaları- liberter projeyi temellendiren üç soru kaynaklanır: 1) güçler arasındaki buluşma tarzlarının, *belirli bir anda* varlıkları birbirlerine bağlayan ya da ayıran *birleşme* ya da *ayırma* tarzlarının önemi; 2) her gücün özerkliği ve dolayısıyla bu güçlerden her biri için, kendi var oluşunun bütünlüğü adına her birliği parçalama olasılığı; 3) *kolektif varlıklar* için güçler bileşiminin başka bir tarzını sürekli yaratmaya çabalama, hatta gerçeğin bütün gücünü ifade etme olasılığı.

Proudhon’un güçler dengesi kavramını varlıkların bu anlayışı içinde düşünmek mümkündür.[239] Her güç doğrudan doğruya kendi zıddını kışkırtır (ayrıca bkz. *çelişki ruhu*); tıpkı kendi tekilliğinin emperyalizmine direniş gibi, tıpkı kendi bakış açısının iç sınırlarının olumlanması gibi, tıpkı olumladığından farklı olması gibi. Burada örnekleri çoğaltmak gerekir. Daha büyük bir erk içinde güçlerin zorunlu dayanışmasının olumlanmasına, bu güçlerin özerkliğinin ve verili bir anda ve verili bir eylem için onları birbirine bağlayan bağlara (bkz. *hiyerarşi*) karşı isyan etme ya da ayrılma olasılığının olumlanması karşılık verir. Verili bir durumda, bir *gerçeklik düzlemi*’nin iktisadi, fiziksel, askeri ya da aşk, yönetim gibi tikel gerekliliklerinin olumlanmasına (özellikle fazla “olumlanmış” olmasına), bir ya da birden çok başka gerçeklik düzleminin az çok koşullu ya da dolaysız gerekliliklerinin farklı ve dolaysızca ters (ya da itiraz eden) olumlaması karşılık verir.[240] Kimi zaman Proudhon’un (anlamadığını söyleyerek eleştirmek için) hesabına yazılan Hegelciliğin tersine, bu çelişkiler asla diyalektikten kaynaklanmaz: Bu çelişkilerin nedeni öncelikle tezahürlerindeki anarşidir, ama aynı zamanda Hegelci ve Marksist diyalektiği temellendiren inkâra ve senteze tamamen yabancı olmalarıdır.

Öncelikle inkâr. Liberter çelişki anlayışında, zıt ya da itiraz eden güç, asla varlığına yol açan ya da onu kendi üzerine odaklayan gücün inkârı değildir; verili bir anda ve durumda bu gücün bilmediği ya da tekilliğiyle sakatladığı şeyin tekil olumlanmasıdır. Proudhon’da (düşüncesinde ve yazılarında) çelişki her zaman için güçlerin ve olumlamaların anarşik açıdan fazla doluluğudur; bu güç ve olumlamalar terimi terimine karşıtlık oluşturmaya, kutuplaşmaya çalışırken, kendi bolluklarını “dizileştirmek”le, gerçeğin anarşisinde bir düzen keşfetmeye ve inşa etmeye çabalamakla yetinirler (bkz. *dizisel diyalektik, olumlu anarşi* ve *gerilim*). *Kolektif bir varlığın* bir başkasına itaati, güç sınırlaması olarak, aynı zamanda da bir varlığın bir diğeri tarafından imhası olarak, erk yitimi olarak ya da kimi zaman ve daha olumlu anlamda, güçlerin ve onları birleştiren ilişkilerin özgürleşme ve yeniden oluşma koşulu olarak (bkz. *isyan*), daima, zıt güçler arasındaki ilişkilerin dolaysız ufkudur, onların buluşmalarının en olası sonucudur. Ama mücadele ve isyan anları da dahil olmak üzere, genellikle zıt güçler arasındaki çatışmanın yol açtığı bu kuvvet yitimi, bu güçler “düşünce” olsa bile, liberter devrimci anlayış içerisinde, olası en kısa

biçimde (bkz. *büyük gece, genel grev*) olsalar bile, Proudhoncu anarşizm, "güçler kendilerini tanımak, denetlemek, onaylamak ve sınıflandırmak için bir an mücadele ettiklerinde",[241] zıt güçlerin dizisel dengesi anlayışıyla bu kuvvet yitimini ortadan kaldırma iddiasındadır.

Buradan, liberter çelişki anlayışı ile Hegelci ve Marksist diyalektik arasında ikinci bir temel farklılık ortaya çıkar. Özgürleştirici hareketler içinde iki güç arasındaki karşıtlık çözümlenemez; ya biri diğeri üzerindeki zafer kazanır ya da ikisi arasında sentez oluşur ("sentez"; devlet, sermaye, kilise ve bütün mutlak, egemenlik kurucu ve tepede duran kuvvetler bu sentezin kaçınılmaz tezahürüdür). Bunların "dengelenmesi" gerektiğini bize söylemektedir Proudhon; birbirleriyle zıtlaşmak yerine uçlara doğru genişlemelidirler: "O zamana dek, Hegel'le birlikte,[242] çatışkının iki teriminin -tez, antitez- yüksek bir terim olan SENTEZ'de çözümleneceğine inanmıştım. Artık fark ettim ki, nasıl ki bir elektrik pilinin zıt kutupları birbirini yok etmiyorsa çatışkılı terimler de çözümlenemiyor; bunlar yok edilemedikleri gibi, hareketi, yaşamı, ilerlemeyi doğuran nedendirler; sorun bunları kaynaştırmak değil -ki bu ölüm olur-, dengelemektir; daima istikrarsız olan, toplumlar geliştikçe değişen denge."[243]

Paradoksal bir biçimde, bir an dengeye gelen iki zıt güç ya da güç dizisi birbirini etkisizleştirmez. Tersine, *gerilim* yoluyla ve bu dengenin istikrarsızlığıyla, taşıdıkları ve çelişik buluşmalarının taşıdığı sonsuz gücü serbest bırakabilirler. Kendi bakış açılarının sınırlarının ve tekil güçlerinin belirli niteliğinin aşılmasını mümkün kılabilirler; başka güçlerin, başka güç birliklerinin ortaya çıkmasını sağlayabilirler ve bu güçler de kendi ilişkilerini birleştirmeyi ve dengelemeyi öğrenebilirler ve böylelikle başka güçler doğabilir ve bu böyle sonsuza dek gider. Her gücün elinden gelenin sonuna kadar yapmasını, gerçeğin taşıdığı bütün kuvvetin ortaya serilmesini sağlayan bir dünyanın bileşimi, iyi ve kötü çelişkilerin, iyi ve kötü birliklerin *ayıklanma* ve deneyim (bkz. *deney*) pratiklerini gerektirir. Verili bir düzenleme içinde, *kolektif varlıklar* dengeye, *gerilime* ya da verili kuvvet etkileri elde etmek için verili bir bağlamda onları birleştiren ilişkilerin hiyerarşikleşmesine (bkz. *hiyerarşi*) *ne* zaman ve ne kadar süre boyunca tabi olmayı kabul etmelidirler? İçlerinden birinin kendi tahakkümünü kalıcı olarak dayatmaması, durumsal hiyerarşilerin

(Bakunin’in ifadesiyle) “taşlaşması”nı[244] engellemek için kendi birliklerini, başka birlikler yaratmak için ne zaman kesin olarak parçalamalıdırlar? Bir gücün ve başka güçlerle birliğinin her niteliğinin, her olasılığının kendini tamamen ifade edebilmesi, bu güçlerin ellerinden geleni sonuna kadar yapabilmeleri için çoğul aidiyetleri nasıl dengelemelidir? En ufak etkileşimler içinde, verili bir gerçeklik düzleminde, verili bir anda, hiyerarşikleşmiş tamamlayıcılıkları -bunları zorbalıklara dönüştürmeden- mümkün kılan algılanamaz özerklik tekrarları, küçük salınımlar nelerdir? Farklı kolektif düzenlemeler, içlerinden hiçbirinin kendini diğerlerine dayatamaması için, bunların her birinin içindeki hiçbir gücün -örneğin dışarıyla ilişkiler adına- diğerlerini kendi bakış açısına ve arzusuna tabi kılma iddiasında bulunmaması için hangi bütünlük ilişkilerini sürdürmelidirler? Güçler arasındaki ilişkilerin niteliğini, bu güçleri yakınlaştıran ve ayıran yakınlıkları ya da düşmanlıkları her an nasıl değerlendirmeli? Bu değerlendirme için, farklı ya da zıt güçler arasındaki güven için, “öteki”ni algılama ve düşünme imkânı için, varlıkların çatışkısını ve çokluğunu algılamak ve düşünmek için hangi *kolektif nedenler* ya da *ortak kavramlar* gerekir? Liberter pratiğin çözme iddiasında olduğu sayısız problemler... Bu problemlerin denektaşı güçler dengesidir; çünkü kendi etkilerinin ötesinde (eşitlik, özerklik, güç ve özgürlük düzlemleri üzerinde), liberter ve özgürleştirici güçler için onların kendi sınırlarını aşma, iyi çelişkileri seçme ve böylece bu güçlerin taşıdığı bütün olasılıkları -ancak bunlara karşıt başka güçlerin kabul edilmiş olumlanmasının serbest bırakabileceği olasılıkları- ifade etme kapasitelerinin somut işaretini bu oluşturur.

Güçler İlişkisi

(bkz. *güçler dengesi*)

Güçsüzlük

(bkz. *eksik* ve *yabancılaşma*). Kelimenin -ve en yaygın anlamının- gayet iyi belirttiği gibi, güçsüzlük, her kolektif varlığın, elinden geleni yapabilmekten koptuğu durumdaki özelliğidir.

Güven

(bkz. *komün*)

Halk

(bkz. *kitle* ve *çokluk*). Az çok mitsel bir kavram. Bütün 19. yüzyıl boyunca (ve sonrasında) devrimci eylemin öznesini tanımlamaya hizmet etti; ama aynı zamanda, büyük kurumlara ve imtiyazlı sınıflara karşıt olarak, daha doğru ve daha adil kolektif bir yaşamın vaadi ve garantisi de oldu. Diğer sosyalist akımlar gibi anarşizm de "halk"a uzun süre gönderme yaptı, fakat bu kavramın mitsel boyutuna asla kanmadı. Bu konuda en açık seçik görüş belirten kuşkusuz ki Proudhon'dur. Proudhon'a göre "halk", 19. yüzyıl koşullarında, öncelikle bir "gerçeklik"tir, her gerçeklik gibi karmaşık ve çeşitli bir gerçeklik: işlevler, cinsiyetler, yaşlar, meslekler, konumlar, hikâyeler çeşitliliği, *bakış açıları* çeşitliliği; kısacası, bir toplumun gerçekten var olabilmesi için şimdiki zamanda ve geçmiş zamanda gerekli olan her şeydir bunlar (çok şey de gerekir). Bu yüzden halk, bileşenlerinin zenginliği ve sayısı nedeniyle, toplumun yeniden-üretimindeki yeri doldurulmaz ve başat rolleri nedeniyle hem bir *güç* hem de bir *kuvvettir*. Fakat bu gerçek kuvvet, her kuvvet gibi muğlaktır. Zenginliği ve karmaşıklığıyla, oluşturan öğelerin ve ilişkilerin çeşitliliğiyle, kat eden ve oluşturan çelişkilerle, halkın kuvveti son derece çeşitli etkilere yol açabilir; özgürleştirici bir güce dönüşebileceği gibi, adaletsizliği ve tahakkümü de pasif bir şekilde kabullenebilir ya da bambaşka başkalaşımların konusunu olabilir (faşizm, Nazizm, Stalinizm, yabancı düşmanlığı ve her türden milliyetçilik). Proudhon'a göre -örneğin Marx'ın tersine- tarihte hiçbir şey gerçekten yazılı değildir, ne gelecekte olacaklar, ne de bu geleceği yaratmaya katkıda bulunacak güçlerin doğası ve niteliği.

Gerçeğin bileşik karakterine bağlı olan bu belirsizliğe, halkın (özgürleştiricilik açısından) bir başka muğlaklığını da eklemek gerekir ki bu da, bu kez, kolektif güç olarak çapına ve onu oluşturan güçlerin sayısına bağlıdır. Dolaysız ve iç içe geçmiş, aşırı bol güçlerin *bileşkesi* olduğundan, halkın kuvveti içlerinden her birinin bu kuvvette oynadığı role dair bilinci sonsuzca aşar. Böylelikle bu kuvvet onların elinden kaçmaya ve köken itibarıyla açıklanamaz olmaya yönelir. Özgürleşme açısından dramatik iki sonuç buradan kaynaklanır:

Maddi gerçeklik olan halkın kuvveti, “her şeyin kurgu, sembol, gizem, idol olduğu”[245] temsile dönüşür. Halkın kuvveti, onu mümkün kılan maddi ve dolaysız koşullardan koptuğunda, başka yerden gelen esrarengiz ve aşkın bir kuvvete dönüşür; halkın imgelemi bunu hem Tanrı’ya ve dolayısıyla onun yeryüzündeki temsilcilerine, hem de devlete ve kaynağını aldığı bu kolektif gücün somutlaşmış ifadesi olma iddiasındaki bütün şef ve tiranlara atfeder.

Kuvvetinin kendi çokluğundan ve içsel farklılıklarından geldiğini anlayamayan halk, tersine, *bileşke* niteliğinin sağladığı birliği ve tektipliği, cumhuriyet devletinin “bir ve bölünmez” halini, (her ayrılığı ve her çoğulculuğu, her farklılığı reddetmeye halkı aşırı bir şiddetle yönelten) kolektif konformizmi buyurgan bir şekilde gerekli kılanın bu kuvvet olduğuna inanır. Bunun üzerine, halk *kitleye*, plebe, *çokluğa* ve ulusa; bütün despotların ve olası bütün despotizmlerin -şefler, devletler, tiranlar, kiliseler ve dinler- hizmetindeki tek bir insan gibi hareket eden kör ve dar kafalı, baskıcı ve totaliter bir kuvvete dönüşür.

Halkın Hizmetkârları

(devletin ya da tüm diğer davaların ve yüksek olduğu iddia edilen mercilerin hizmetkârları)

(bkz. *bir şey yanlısı, rahipler, uzmanlar*). Kendilerinin “hizmetkâr” olduğunu ya da kendilerinden başka bir gerçekliğin hizmetinde olduğunu söyleyen herkesten çekinmek gerek. Özellikle, en ikiyüzlüleri olan, halkın hizmetkârlarından çekinmeli. Deyimin yeterince belirttiği gibi, her hizmetkâr baskıcı bir *kuvvete* katılır ve çoğu zaman, hizmet etme ya da ortak çıkar kisvesi altında kendi tahakkümünü aklamaya çabalar.

Hareket

(Oluşum)

(bkz. *yaşam* ve *kaçamak*). Anarşizmin yaygın söz dağarında hareket kelimesi *örgütlenmenin* biyolojikleştirici ve aldatıcı kavramlarına alternatif olarak hizmet eder. (Liberter olsun ya da olmasın) “örgütler” karşısında hareket, hem kendi sınırları içinde açık hem de bileşenleri içinde çeşitli ve özellikle güçlerin ve varlıkların oluşumu içine bütünüyle dahil olmuş ortak bir gerçeklik ortaya koyar. Hareket nosyonu bu sonuncu kullanımıyla liberter düşünce içinde temel bir teorik rol oynar. *Anarşi* yalnızca çokluğa değil aynı zamanda *oluşuma* da gönderme yapar, bitmek bilmez değişime gönderme yapar, ancak mezarlıkların ve egemenlerin şiddetinin düzeni olabilecek her türlü düzenin (“kimse kafasını bile kımıldamasın!”, “her şey yerli yerine!”) reddidir. Hareket fikri bu anlamda *eylem* fikrine -Bakunin’in açıkladığı haliyle bütüne dair felsefi bir anlayış içinde- sıkı sıkıya bağlıdır: “*Doğada* her şey *hareket* ve *eylemdir*: Var olmak yapmaktan başka anlama gelmez. Bizim şeylerin *özelliği* diye adlandırdığımız her şey, mekanik, fiziksel, kimyasal, organik, hayvani, insani özellikler, farklı eylem tarzlarından başka bir şey değildir (...) dolayısıyla her bir şey (...) nasıl hareket ettiğine bağlı olarak gerçektir. (...) Bu hiçbir istisna kabul etmez ve görünüşte en cansız olan inorganik şeylere, en basit cisimlere olduğu kadar en karmaşık örgütlenmelere de uygulanır: taşa, basit kimyasal cisme, keza dahi insana, bütün entelektüel ve toplumsal şeylere de uygulanır” [altını biz çizdik][246] (bkz. *yaşam*, *kaçamak*). Mezarlıkların dinginliği, silaha sarılma ya da böcekbilimcilerin kutuları (bkz. *sınıflandırma*) olsa olsa baskıcı ve tahakkümcü bir kurgu oluşturur, çünkü “kelimenin gerçek anlamıyla, doğada dingin olabilecek tek bir yer bile asla yoktur, herkes her an, her bir saniyenin en ufak bölümünde, bitmek bilmez bir etki-tepkiyle harekete geçirilmiş bulur kendini. Bizim hareketsizlik, dinginlik olarak adlandırdığımız şey, kaba görünümlerden, tamamen nispi nosyonlardan başka bir şey değildir.”[247] “Dinginlik hareketin bir durumudur yalnızca”, “sonsuzca” yavaşlamış bir harekettir diyen Gabriel Tarde’de de bu anlayış görülür.[248] Keza devrimci sendikacılık projesinde ve “sendikacılık, fabrika ve atölye üzerindeki haklarına bütünüyle sahip olmak isteyen işçi sınıfının hareketidir”[249] diyerek bunu açıklayan Victor Griffuelhes’in kaleminde de

bu anlayış bulunur. Gerçekten de, Marksizmin tersine, liberter işçi projesi, işçi kimliğini (diyalektik olarak bile olsa) özcüleştirmeyi ya da tözselleştirmeyi ve *verili bir anda* ve verili *durumlarda* kaçamak olarak yapabilir olduğu şeyi tarihsel materyalizmin yasalarına tabi kılmayı daima reddetmiştir. Devrimci sendikalizme ya da anarko-sendikalizme bağlılıklarını sonradan belirtenlerin genellikle bilmedikleri (bkz. *menkıbe yazıları*) bu anlayışı, Griffuelhes, devrimci sendikacıların, "dini fikirler içlerine işlemiş ya da yöneticilerin reform yapabileceğine inanan emekçiler"[250] karşısında benimsemeleri gereken tutumu sorgularken özellikle aydınlatıcı biçimde açıklamaktadır. Komintern'in ünlü marşının popülerleştireceği aşikâr cevabın -"işçisin sen değil mi? Gel o zaman bizimle, korkma!"- karşısına, Hıristiyan ya da reformist yaftanın karşısına bir başka yaftayı, daha eski ya da daha belirleyici -çünkü toplumsal ve ekonomik yapının derinliklerinden geliyor gibi gözüken- bir yaftayı, işçi olma yaftasını çıkarmanın yettiği bu cevaba karşı Griffuelhes bambaşka bir işçi mücadelesi anlayışı çıkartır. Devrimci sendikacılığın Hıristiyan ve reformcu işçileri reddetmemesinin nedeni öncelikle "işçi" olmaları değildir, tersine ya da farklı veya paradoksal biçimde, -Griffuelhes'in bize dediği gibi- "bir yanda hareketi, eylemi, öte yanda işçi sınıfını"[251] titizlikle ayırmanın her zaman gerekli olmasıdır. Devrimci sendikacılığın gözünde ve kimi zaman sanılanın tersine, işçi sınıfına mensup olmak hiçbir şeyin garantisi değildir, çünkü işçiler tam da "Hıristiyan" ya da "sosyalist" olabilirler (bkz. *sınıf*). Özgürleştirici farklılaşma, *kimliklerle*, bu kimliklerin başatlığı ya da mertebeleriyle, kendinde şeyler ve kendi için şeylerle, işçi kimliğinin ve sözde özgürleştirici erdemlerinin propagandayla, klişelerle, duygularla, zorlama ve konformizmle elde edilebilmesiyle gerçekleşmez. Özgürleştirici farklılaşma, şeyler ve yaftalar üzerinde etkide bulunabilen, mihenk noktalarını ve sınırlarını karmakarışık edebilen, "işçileri", "Hıristiyanları", "sosyalistleri", "anarşistleri", aynı zamanda da "duvarcı ustalarını", "dökmecileri" ve "fırıncıları", hatta "Yunanları", "Almanları" ve "İspanyolları", bambaşka tutkulu hedefleri olan, çünkü atölyeyi, fabrikayı ve toplumu bütünüyle dönüştürmeyi, işçilik haline son vermeyi amaçlayan (bkz. *göçebe, nomos*) bir sürece dahil eden tek şey olan "eylem" ve "hareket"le gerçekleşir. Bu temel fikri -yalnızca sendikacılığa özgü hareket ve eylemin işçi kimliği ve temsilleri üzerindeki üstünlüğünü değil,

bunların nitelik farklılığını da- vurgulamak gerektiğinden, Griffuelhes söylediklerinde ayak diremektedir: “Sendikacılığın, işçi sınıfının kendisi değil, hareketi ve eylemi olduğunu tekrarlayalım.”[252]

Hayali

(bkz. *ideal, olasılıklar* ve *monad*) Hayali olan şey genellikle var olmayanla birliktedir: Bizi çetin ve baskılayıcı gerçekliklerden uzaklaştıran, tutarlılıktan yoksun bir hülya. Gerçekliklerle fikirleri karşı karşıya getirmeyi ya da ayırmayı reddeden, keza ister işaretler alanında olsun ister imgeler alanında, temsilleri özerkleştirmeyi de reddeden liberter düşünce, bütün biçimleriyle hayali olanın (düş, hülya, fantasma), var olanın ve gerçeğin taşıdığı *olasılıkların* önemli bir tezahürünü oluşturduğunu kabul eder. "Bireysel" ve kolektif bilinçlerin kapsamlarının ifadesi (bkz. *monad* ve *öznellikler*) olan hayali şey, onu üreten varlıkların bedenine sıkı sıkıya bağlıdır (bkz. *tavır* ve *beyin*). Bu anlamda, hayali olan, henüz var olmayanın geleceğe yansıması asla değildir; tersine, gerçeğin şimdiden içinde taşıdığı *olasılıkların* edimsel ifadesidir. Ve yine bu anlamda Paul Hazard Leibniz'e şunu söyletebilmiştir: "En fazla bitki ve hayvan portresine dikkatle bakan, en fazla makine şeklini, en fazla ev ya da kale tasvir veya tasarımını görmüş olan kişi, usta işi romanları en fazla okumuş olan, ilginç anlatıları dinlemiş olan kişi, *kendisine tasvir edilen ya da anlatılan şeyde tek kelime hakikat olmadığında bile* bir başkasından daha çok şey bilecektir."[253]

Hayatını Riske Atmak

(bkz. *savaş/savaşçı* ve *dışarının kuvveti*). Elinden geleni sonuna kadar yapmak, yani sınırlarının ötesine, kişinin kendi içinde taşıdığı yaşamın sonuna dek gitmek, bu yaşamın, aynı zamanda, Deleuze'ün ifadesiyle,[254] şu an için bizi oluşturan bireyselliği yitirme riskinin daima taşındığı bir dışarı kuvvetidir (bkz. *öteki*, *apeiron*, *anarşi*).

Haysiyet

(bkz. *eşitlik*, *özerklik*). Kişinin kendi *özerkliğine,* bütün varlıklar arasındaki *eşitliğe* ve *elinden geleni sonuna kadar yapma* hakkına dair öznel algısı.

Hesap Verme

(bkz. *yararcılık, suçluluk duygusu* ve *tahakküm*). Hıristiyan (bkz. *kamusal itiraf, vicdan muhasebesi*) ve Marksist-Leninist (bkz. *özeleştiri*) kökenli bu kavram, neden kendilerini anarşist gördükleri pek anlaşılmayan Kuzey Amerika kökenli bazı akımlar tarafından yeniden ele alınmıştır. Bu akımların düşüncesinde ve pratiğinde, baskı durumları, *isyan* yoluyla tahakküm çerçevelerini kırmaya muktedir ve bir araya gelerek gerçekliği başka türlü yeniden-oluşturabilen özgürleştirici *özerk* güçlerin çıkış noktası değildir. Mevcut düzenin bölünmelerini ve sınıflamalarını kendine katan hesap verme yanlıları bu düzenin hiyerarşisini benimserler ama tersine çevirerek ve bu tersine çevirme yoluyla, bu düzenin *suçluluk duygusu* ve *hınç* potansiyeli olarak içerebildiği her şeyden yararlanırlar. Tahakkümlerin ve ayrımcılıkların hiyerarşikleşmiş ve bitmek bilmez dizileri içinde, fiili düzenin bunları çok sık olarak bedene kaydetmesinden (cinsiyet, deri rengi, burun ya da kafatası biçimi, vs.) daha kalıcı ve başat olarak, tahakküm altındaki her kişi kendisinden daha fazla tahakküm altında olan birine tahakküm eder: Bir kadının karşısında bir erkek, bir Siyahın karşısında bir Beyaz, bir köylünün karşısında büyük şehirde yaşayan biri, diplomasız biri karşısında diplomalı biri, bir sakat karşısında sağlıklı bir kadın, bir yaya karşısında bisikletli biri, vs. En yoksulları ve en zayıfları sürekli kutsama yönündeki Hıristiyan iradenin devamı olan, fakat onları başkalarına yönelttikleri suçlamadan dolayı suçlu kılarak isyan etmelerini ve özgürleştirici güçlerin doğmasını daha iyi engelleyebilmek için, hesap verme yandaşları, isyan eden her bir gücün kendisinden daha fazla tahakküm altındakine tabi olmasını, ona “hesap vermesini”, “onun himayesi altında” hareket ederek kendini düşünmesini talep ederler. Böylelikle olumlama ve özgürleşme, olumsuzlamaya ve tabiiyete dönüşür. Başka güçlere tabi olmaları gerektiğinden, kendi muktedir oldukları şeyden kopan özgürleştirici kuvvetler yalnızca bir düzen karşısındaki bütün yıkıcı kapasitelerini yitirmekle kalmazlar, bu düzen onlara kendi hiyerarşi ve sınıflandırmalarını bir kez daha dayatır. Suçluluk duygusuyla içleri kemirilerek, kendi aralarında geliştirmeleri buyurulan işbirliği biçimlerini -hiyerarşikleşmiş bile olsa- kendilerini oluşturan şeyin içinden tanımlama yönündeki bütün kapasitelerini de yitirirler (bkz. *hiyerarşi*). Gerçekten de,

karşılıklı tabi olmanın uzun zinciri ve “hesaplar”ın sonunda, tahakküm altındaki son kişiyi, herkesin hesap vermesi gereken, her türlü günahtan muaf ak kuzuyu kesin olarak nasıl saptayabiliriz?[255] Kuşkusuz ki, Beyaz heteroseksüel erkekler en mahrem düşüncelerini, eylemlerini ve hareketlerini (bkz. *kamusal itiraf*) Beyaz heteroseksüel feministlere tabi kılmalıdırlar, bu feministler de siyah lezbiyenlerin “himayesi” altına yerleşmelidir, onlar da küçük boylu Siyah lezbiyenlere bağlıdırlar, bunlar da küçük boylu aynı zamanda da obez Siyah lezbiyenlere hesap vermelidirler, sonra da şaşı, okuma yazması olmayan ya da ayırdedici ve damgalayıcı herhangi bir başka bedensel (ya da toplumsal) özelliği olanlara... Fakat, şaşılıkla obezlikten hangisinin daha fazla damgalayıcı olduğunu, daha büyük bir baskı ya da tahakkümün kaynağı olduğunu kesin olarak nasıl tanımlayabiliriz? Bu tahakküm zinciri içine “Sarı” lezbiyenleri nasıl yerleştirebiliriz? Brezilya hiyerarşileri tarzında, farklı türdeki “melezlik”leri nasıl sınıflandırabiliriz? Bazıların bahtsızlığının diğerlerininkine baskın çıktığını hangi mahkeme karşısında savunabiliriz? Tahakküm katsayılarını tanımlamaya, ıstırabın ve baskının yoğunluğunu ölçmeye, ezilenlerle ezenlerin statülerini ve durumlarını sınıflandırmaya ve hiyerarşileştirmeye hangi bilim ya da devrimci merci muktedirdir?[256] Siyah bir erkek, en görünür düzeni içinde tahakküm tersine döndüğünda, Beyaz bir erkekten hesap isteyebilirse, Beyaz bir heteroseksüel kadının da hamiliğini kabul mü etmelidir? Derinin rengi (baskının büyüklüğü ya da küçüklüğü açısından) cinsiyetten ya da türden daha fazla mı ayrımcıdır? Gerçekte, hayvanlar (avukatlarının ve diğer *temsilcilerin* ilgili sesiyle) bunca uzun süredir insan türünün tahakkümü altındaki bir dünyanın en sonuncu kurbanları olarak kendilerini görme hakkına sahip değiller midir? Doğal sınıflandırmaları (ırabilimsel türde bir yaklaşımla) yeniden ele almak ve hayvanlar arasında, leşçiler ile avların sayısız sınıfı arasında ayrım yapmak, farklı besin zincirlerinin tarzlarını kesin olarak saptamak gerekmez mi? Hıristiyanlık kadar eski olan kefaret ödemenin ve suçlamanın, sonra da suçunu kabullenip ödemenin hazzına, hesap verme yandaşları, vicdan incelemesinin, kilise hukukunun, pazarlık etmenin (bkz. *yararcılık*) ve mızıkçılığın (terimin hukuksal anlamında), kurban ve ezilen olarak “haklar”ının tanınması için acımasız ve sonsuz mücadelenin, tamamen mücadele etme iddiasında olduğu düzen üzerinde temellendiğinden, bu

düzenin daha iyi sürebilmek için üretmeye asla ara vermediği eşitsizlik, ayrım, aşağılama, ketleme, suçluluk duygusu ve hınç etkilerinden kaynaklanan diğer zarar ve çıkarlar üzerinde temellendiğinden *tiksinti verici* ve kör bir mücadelenin aynı yoğunluktaki zevkini de katabilirler.

Heteronomi

(bkz. *otonomi*, *nomos* ve *nomad*)

Hınç

Maruz kaldığı tahakküm ilişkisini *isyana, özgürleştirici* ve *olumlayıcı* güce dönüştürmeyi başaramayan tahakküm altındaki birinin kalıcı tepkisi. Anarşist hareketin de muaf kalmadığı hınç[257] daima olumsuz niteliktedir; sertlik, şikayet ve ihbar türündedir. Hınçlı insan daima maruz kaldığı baskıya karşı mücadele etme iddiasındadır; kendine tahakküm uygulayana ve sömürene karşı mücadele etme, bu tahakküme ve bu sömürüye son verme iddiasındadır. Fakat bu tahakküm ve bu sömürüden vazgeçemez. Onların yaşama nedeni bu olur. Tahakküme ve sömürüye ihtiyaç duyar, hedefi oldukları adaletsizliği tanımsızca hissetmeye devam edebilmek için her yerde ve her zaman bunları bulmaya ihtiyaç duyar; başkalarını hiç durmadan teşhir etmeye onları yönelten bu adaletsizliktir.

Hıristiyan Anarşizmi

(Dinsel Anarşizm)

(bkz. *büyük akşam*). Ne kadar tuhaf görünse de bir Hıristiyan anarşizmi her zaman var olmuştur ve hâlâ da vardır (özellikle de Tolstoy'un eseri etrafında). Bu tuhaflık sadece görünüştedir. Gerçekten de, anarşist *doğa* teorisi ve *kolektif güçlerin bileşik* niteliği, bir varlığın ya da verili bir gerçekliğin, neden politik ve ideolojik nefret ve çatışmaların uzamsal, kaba ve dışsal sınıflamasından daha fazlasını içerdiğini anlamayı sağlar. Bu nedenle, anarşizm bütün dinlerden olduğu gibi Hıristiyanlıktan da şiddetle uzak olabileceği gibi, dinsel pratik ve algıların kimi boyutlarına son derece yakın da olabilir. Gerçekten de, topyekun ve evrensel bir deneyim olan, doğuşları bakımından dünyadan ayrı olmayan bir ilişkiye dahil olan[258] dinler yalnızca kolektif güçlerin önünü kesmeye ve onları sakatlayıcı dışsal güçlerin kölesi yapmaya yönelik, kiliselere ve dogmalara, kutsal metinlere ve (yiyeceklerle, ritüellerle, ahlakla ilgili) yükümlülüklere yol açmakla kalmazlar; bunlar, en otoriter tektanrıcı dinler de dahil, kendi içlerinde ve kimi pratiklerinde dünyayla -genellikle "mistik"[259] terimiyle belirtilen- belli bir ilişkiyi korurlar; gerçekliğe ve gerçeğin taşıdığı olasılıklara içkin davranarak, rahipleri, dogmaları, ritleri ve tanrısallık adına konuşma iddiasındaki bütün mercileri bir yana bırakarak, mevcut düzenin inkâr ettiği güçleri ve *olasılıkları*, hiç aracısız, doğrudan doğruya ifade etmeye çabalarlar (bkz. *doğrudan eylem*).

Hiyerarşi

(bkz. *lider, eşitlik, farklılık, sınırlar* ve *güçler dengesi*). Anarşist düşüncenin önemli ve karşıt-anlamlı kavramı. Bir yandan baskıcı, tahakkümcü ve liberter hareketin şiddetle mücadele ettiği dışsal bir hiyerarşi (bkz. *zorlama*) ile diğer yandan, liberter hareketin kendi gelişimini ve gerçekliğini tahayyül ettiği şekle içkin, içsel bir hiyerarşi (bkz. *zorunluluk*) arasında ayrım yapmayı gerektirir. Anarşizm dışsal hiyerarşiye karşıttır; kolektif varlıkların, tahakküm ilişkilerinin güvencesi olan geniş bir buyruk merdiveninde soyut ve genel biçimde tanımlanmış bir statü ve konumla dışsal bir şekilde birbirlerine tabi oldukları gerçekliğin bu dikey ve piramitvari örgütlenmesine karşıdır. Ama aynı zamanda (ve aynı kararlılıkla), aynı şekilde dışsal olan (Proudhon'un "komünizm" olarak adlandırdığı), aynı statü ve konum gerekçeleriyle, bütün varlıkların, köleler ya da atomlar gibi eşit olduğu, ama bu eşitliğin yalnızca yasanın, devletin, Tanrı'nın, partinin, programın ve adlarına konuşanların çıkarcı ve dışsal bakışı altında yaşandığı sahte bir eşitliğe de karşı çıkar.

Liberter düşüncenin aşikâr paradoksu. Dışsal ve baskıcı hiyerarşinin karşısına anarşizm, pazarın, yasanın ya da kışla komünizminin biçimsel eşitliğini değil, başka bir hiyerarşiyi, varlıkların yapılarına içkin bir hiyerarşiyi, iki şekilde işleyen bir hiyerarşiyi çıkartır: 1) Kolektif güçlerin niteliğini ve öncelikle de işbirliği tarzlarını, *iyilik* ve *kötülük* terimleriyle, siyah ya da beyaz olarak değil, verili bir *durumun* içinde karşılıklı *güçlerinin* bitmek bilmez değişimine bağlı olarak yapabileceklerini sürekli (ve özenle) değerlendirerek; 2) (geliştirilmesi gereken ikinci bir nokta olarak) varlıkların farklılığını göz önüne alarak işleyen bir hiyerarşi.

Anarşizm varlıkların *tekilliğini*, dolayısıyla *farklılığını* ileri sürer. Bu anlamda, verili bir durumda ya da *gerçeklik düzleminde* kolektif güçler asla eşit değildir ve her güç ya da işbirliği, her zaman ve de tekil bir görev ya da eylem için, zorunlu olarak, bu gücün içinde, bu görevin ya da bu eylemin içinde, bazı bileşenlerin başkalarından daha fazla beceri, nitelik, zevk, enerji ve güç yatırdığı, hem belirli bir anda yapılabileceklere hem de bu görevin, bu eylemin ya da bu işbirliğinin konjonktürel ve daha kalıcı doğasına bağlı yeni bir kolektif varlığın oluşumu dolayısıyla pozitif bir

hiyerarşiye yol açar. En ufak kolektif eylem deneyiminin (ev işi yapmak, hesap yapmak, dövüşmek, konuşmak, toplantı yapmak, şarkı söylemek, vs.) bile gösterdiği şey budur. Bakunin'in açıkladığı gibi: "Eylem anında (...), bütün topluluğun değerlendirmesine ve yargılamasına bağlı olarak her bir kişinin yeteneklerine uygun roller doğallığında bölüşülür."[260] Hangisi olursa olsun herhangi bir kolektif varlığın içindeki, verili bir anda onu oluşturan güçlerin bu hiyerarşisi; " toplum içinde bir insanın diğerine, aynı insanın içinde bir yeteneğin diğerine oranı sonsuz"[261] olduğundan, Proudhon'un sözünü ettiği bu "birleşik işbirliği tarzı" bu varlığın ya da (onun dışındaki yararcı bir bakış açısından) zorunlu bir kötülüğün *sınırı* değildir. Liberter bakış açısından bu hiyerarşi varlığa içkindir, onun yapabileceklerini oluşturur ve işbirliği içine girerek onu oluşturan güçler açısından bas gitarın (genellikle) özellikle canlı bir saksofon soloyu desteklerken hissettiği yoğun zevkin ya da yetkin ve etkili birinin başkanlık ettiği bir toplantıya katılmaktan alınan huzurun yaratıcısıdır.

Bununla birlikte, verili bir anda bir varlığı oluşturan güçlerin bu iç hiyerarşisi asla kendiliğinden olmaz. Keza, bir görev, eylem ya da işbirliği biçiminin kendini hedefleri ve işleyişi bakımından liberter ilan etmesi iki ayrı riskten kurtulmasını sağlamaz: Bir yandan, yıkma iddiasında olduğu düzenin dışsal hiyerarşilerini kendi içinde yeniden oluşturma riski; diğer yandan, bütün güçlere içkin tahakküm iradesine bağlı olarak, kurucu güçlerinden birinin diğerlerini kendi iradesine, kendi bakış açısına, kendi arzusuna tabi kılma riski. Kurumlaşmış bölünmeler (örneğin erkeklerle kadınlar arasında, kol emeği ile kafa emeği arasında, gençlerle yaşlılar arasında, vs.) ve dışsal otoritelere boyun eğme alışkanlıkları, en zararsız ve görünüşte en özgür eylemlerin içinde bile etkin olmaya devam eder (bkz. *disiplin, özdisiplin ve sorumluluk*); ve o ana dek büyük bir mütevazılık gösteren herhangi bir kolektif gücün (birey, organ ya da kurum, sekreter, sekreterlik ya da komisyon) (bkz. *halkın hizmetkârları*), o zamana kadar kuşkulanılmamış eğilimler göstermesi, ayrıcalıklarını giderek daha geniş alanlara yayma iddiasında bulunması, şiddet, hak ya da her türden üst nedenle onları sertçe yönlendirmeye çalışması ve böylece despotik bir güce dönüşmesi ender rastlanır bir durum değildir. Böylece, güçlerin hiyerarşikleşme niteliğinin geçirdiği evrim, verili bir durumda, verili bir düzenlemede bu güçlerin özgürleştirici ya da baskıcı niteliklerinin sürekli

evrimi fazlasıyla incelik gerektirir, her ayrıntıya, en ufak ilişkiye bile dikkat gerektirir (bkz. *anti-otoriter*), özellikle büyük bir (*savaşçı*) hassasiyet(i), keskin bir *isyan,* nobranlık ve ironi duyusu gerektirir. Böylelikle, belirli bir anda, belirli bir amaç için ve belirli koşullarda hiyerarşilerin dışsallaşmasını ve her türlü kemikleşmeyi *reddetmek* mümkün olabilir.

Daha genel olarak, anarşist hareketin deneyimi açısından, güçler arası ilişkilerin liberter niteliği, güçlerin farklılıklarını bir araya getirerek bütün gücü ve dolayısıyla gerçeğin taşıyıcı olduğu bütün özgürlüğü serbest bırakma kapasitesi üç büyük koşula bağlanabilir:

1) Öncelikle liberter *hukuk* (bkz. *hukuk* ve *doğrudan demokrasi*). Bir eylem ya da verili bir düzenleme içinde bir araya gelmiş kolektif güçler biçimsel ya da geleneksel işleyiş kuralları edinirler ya da uygulamaya koyarlar. Bunlar bu eylemin cereyan edişinde ve bu düzenlemenin geçici ya da kalıcı işleyişinde mevcut düzenin etkilerine hakim olmakla yükümlüdürler: görevlerin rotasyonu, delegelerin görevden alınması, ayrıntılandırılmış bilanço toplantıları, katılım tarzları, *istatistiki* aygıtların kullanımı, karar tarzları, vs. Liberter olarak nitelenebilecek bir *hukuk* biçiminden kaynaklanan bu ortak kurallar, *kolektif akılla* birlikte, anarşist projenin ve ifadesi olduğu toplumsal bileşim tarzının önemli bir boyutunu oluşturur; ama bir koşulla: Bunlar yalnızca geçici olarak ifade ettikleri ve yasalaştırdıkları ilişkilerin değişen gerçekliğine bağlıdırlar ve buna sıkı sıkıya tabidirler. Bir birliğin dolaysız ve azledilebilir, gönüllü ve biçimselleştirilmiş ifadesi, iç dengelerinin ve harekete geçiren iradelerin hemen yakınındaki bu aşikâr kurallar, dışsal ve egemenlik kurucu bir hiyerarşileştirmenin zımni yeniden-üretimini engellemeyi amaçladıklarından, karşı durdukları hiyerarşi gibi, ya dışsal düzenin biçimsel aracılarına ya da hegemonik iradeli bir gücün aracılarına dönüşme riski daima taşırlar. Kolektif varlıklarının içsel mantığına yazılı ya da sözlü prosedür ve buyruklar bütününü ekleyen liberter birliklerin kendilerine koydukları kurallar, dışsal düzenin kendi egemenlik ilişkilerini dayattığı kısıtlayıcı biçimlere sahip *benzer* kurumlara sürekli dönüşme riski taşır. Bu nedenle bunlar diğer iki koşulla kendi kendilerine *dengelenirler.*

2) Öncelikle güçlerin *özerkliği*. Kolektif bir güç başka güçleri bir araya getiren daha büyük bir güce ne kadar dahil olsa da, bu güç, bir yandan

başka güçlerle birleştiren ilişkinin niteliğini sürekli değerlendirme olasılığını, diğer yandan gerekli gördüğü anda bu ilişkiyi koparma olasılığını (müzik grubu değiştiren bir baterist, özerkleşen bir sendika, vs.) daima korumalıdır. Her bir bileşeni içinde ele alınan kolektif varlığın içinde bu olasılığın bulunup bulunmadığına bağlı olarak herhangi bir birliğin liberter karakteri değerlendirilebilir. Dolayısıyla, liberter kolektif bir güçte, bir yandan, gelenek ve hukuk alanında, bileşenlerin her birinin çekilme ya da bu birliğin içinde herhangi bir ilişkiye, herhangi bir duruma itiraz etme hakkının bulunması, ama özellikle de bu özerkliğin kendiliğinden dengeli ve yapılandırılmış olması (bkz. *güçler dengesi*) şarttır; çünkü böyle bir güç ancak bu yapılandırmanın ve bu dengenin sonucudur ve dolayısıyla her itiraz ya da her anlaşmazlık o zamana dek bir arada olan tüm diğer güçler tarafından (desteklenmiş değilse de) derhal kavranmış olur.

İkinci olarak, çok çeşitli *gerçeklik düzlemleri* üzerinde birlik ilişkilerinin çoğalması. Kolektif varlıkların tekilliği, farklılığı ve anarşisi, çapları ve güçleri ne olursa olsun, en küçüğünden (sonsuz küçük) en büyüğüne (sonsuz büyük) dek istisnasız bütün varlıklarda etkilidir. Ortak bir özgürleştirici hareketin gelişimi ve bunu var olanın bütünüyle çakıştırma iradesi, bu hareketi oluşturan farklı güç ve ilişkilerin ille de homojen ya da denk olmasını gerektirmez; bu hareketin eyleminin başında olduğu gibi sonunda da var olanın bütünlüğünü kapsamayı başarması yeterlidir (bkz. *içkinlik düzlemi*). Bu güçler, tersine, başta da sonda da, çok sayıda pratiği ve işbirliği biçimi kapsarlar ki bunların her biri *belirli bir anda* niteliklerin ve dolayısıyla aynı ölçüde özgül güçlerin hiyerarşisini gerektirir. Sevmek, düşünmek, mücadele etmek, planlamak, hissetmek, görmek, yaratmak gibi uygulamaların hepsi, varlığın gücünün izin verdiği şey hakkında, bu gücün açtığı olasılıkların çeşitliliği hakkında ancak çok cılız bir fikir verebilir. Olası pratiklerin her birine, bir o denli farklı ya da çeşitli nitelik ve yeterlilikleri seçen, aynı ölçüde çeşitli güçlerin bileşimleri ve hiyerarşisi denk düşer. Her güç ya da kolektif varlık böylece elinden gelenin sonuna kadar gitme imkânı bulur; yani tahakküm düzeninin ona dayattığı *sınırların* ötesine geçerek, her birliğin, her gerçeklik düzleminin kendi gelişimi için izin verdiği şeyi deneyimleyerek, muktedir olduğu güçten daha kuvvetli bir olumlanmaya en uygun gözüken nitelik ve güçleri seçer. İç içe geçmiş ve değişen en büyük güçlerden en küçük güçlere dek hiyerarşilerin

kaynaşmasını ve hiyerarşiyi liberter tarzda tahayyül etmenin bir biçimidir bu. Anarşik olarak nitelenebilecek bu hiyerarşi tarzını Deleuze şöyle tarif eder: “Varlıkları, sınırlarına göre ve bir ilkeye yakınlık ya da uzaklık derecelerine göre ölçen bir hiyerarşi vardır. Ama aynı zamanda şeyleri ve varlıkları kuvvet açısından ele alan bir hiyerarşi de vardır: Mutlak anlamda ele alınan kuvvet derecesi değil; bir varlığın gerektiğinde ‘sıçrayıp sıçramadığını’, yani sınırlarını aşarak, hangi derecede olursa olsun, elinden gelenin sonuna kadar gidip gitmediğini bilmek önemlidir.”[262] (bkz. *sınırlar* ve *güçler dengesi*).

Hukuk (Sözleşmeler, Anlaşmalar)

(bkz. *hiyerarşi* ve *özerklik*). Liberter hukuk anlayışı, ister Tanrı'dan gelsin ister devletten ya da sözde "genel irade"den (Rousseau'nun "toplum sözleşmesi"), yasanın mutlak kuvvetine, özerkliğine, mantıksal tutarlılığına ve dışsallığına karşıdır. Anarşizme göre -Proudhon'un yazdığı gibi- "her kuvvet", "her güç" "kendi hakkını kendisiyle birlikte taşır", *elinden geleni sonuna kadar yapma* "hakkı"dır bu.[263] Max Stirner'de zaten mevcut bu kavram ("Yapabileceğin her şeye hakkın var!")[264] Emile Pouget'de de "Doğrudan Eylem yaratıcı emekteki işçi gücüdür: Toplumsal hakkı oluşturan yeni hakkı doğuran güçtür bu!"[265] derken görülür. Liberter düşüncede hak kolektif güçlere içkindir ve tıpkı onlar gibi kaynakları ve tezahürleri bakımından çoktur. Bakunin bu anlayışı şöyle ifade eder:"Her şey *kendi* yasasını, yani kendi gelişme tarzını, varoluşunu ve kısmi eylemini kendi içinde taşır." [altını çizen Bakunin, bkz. *entelekhia*][266] Deneysel ve sezgisel olan liberter hak, varlıkların kuvvetiyle, *birleşme ve birleşmeme* tarzlarıyla eş-yayılımlıdır. Bu tarzların oluşturucu öğesi olan -Georges Gurvitch'e göre- "edim-kurallar", "sözleşmeleri geçerli kılan, önceden mevcut bir hukukun biçimsel saptamasının teknik yöntemleri"[267] olarak kolektif güçlere içkin bir adalete her zaman gönderme yapar. Tek ve aşkın bir kaynağa ("egemenlik") itaat etmek yerine, güçlerin birleşmesine ve bileşimine denk düşen ilksel kaynakların (*kolektif güçler*), "hukuk doğrucu merkezler"in, "özerk hukuk odakları"nın çokluğuna bağlıdır.[268] Güçler arasındaki ilişkilerin, bunları niteleyen çatışma ve dayanışmaların ifadesi olan liberter hukuk, daha özel olarak, verili bir momentteki zıt çıkarların dengesini, zorunlu çatışkıların dengelenmesini söylemeye ve üretmeye *kolektif akıl*'la katkıda bulunur (bkz. *güçler dengesi*). *Sözleşmelerin, anlaşmaların*, kuralların, geleneklerin, onursal mahkemelerin, keyfiyetin ve verili sözlerin çeşitli biçimleri altındaki bütün hukuk ilminin tersine, liberter hukuktan "kuralsız hukuk" diye haklı olarak söz edilebilir.[269] Bu anlamda, liberter hukuk anlayışı ve uygulaması doğrudan doğruya Leibniz'in barok düşüncesine dahildir. Bu düşüncede, "durum verili olduğundan" ilkenin icat edilmesi, hukukun "evrensel tüzebilim"e dönüşmesi yerine, "önceden verilmiş hangi nesnenin hangi aydınlatıcı ilkeye denk düştüğünü" bilmeye

çalışmak yerine, “verili falanca nesneye, yani falanca *şaşırtıcı* duruma hangi gizli ilkenin denk düştüğü” sorgulanır.[270]

Hümanizma

(bkz. *dışarının gücü*)

Istırap

(bkz. *içerim*) Anarşistler ıstıraba, kendilerininkine olduğu kadar başkalarının ıstırabına da -bu duygu ahlakın ve dinin tuzaklarından, çarpıtmalarından kurtulduğu ölçüde- duyarsız değillerdir (özellikle *merhamet* duygusu dolayısıyla). Fakat liberter düşünce açısından ıstırap hiçbir durumda özgürleştirici eyleme *dışsal* doğrulayıcı olarak hizmet edemez -bu durumda o da hemen baskı gücüne dönüşür (bkz. *yararcılık*). Tamamen olumsuz olduğundan ve bir kuvvet yitiminin semptomu olduğundan, ıstırap, isyan edenler ve onu reddedenler tarafından doğrudan doğruya hissedildiğinde bile asla bir özgürleşme kaynağı olamaz; tabii eğer anında bir *isyana* ve yaratıcı olumlamaya dönüşmezse (çoğu zaman da durum budur).

İç (İçsel)

(bkz. *dış/iç*, *gerçeklik düzlemleri* ve *dışarının gücü*). Anarşizm, *zorlama* ve *tahakküm* anlamına geldiğini düşündüğü her türlü dışsallık bağını reddeder. Anarşizme göre her şey varlıkların içinde; daha güçlü ve daha serbest varlıklar oluşturmak için, bu varlıkları oluşturan şeyin içine dışarıyı katma kapasitelerinde cereyan eder.

İç Dünya

(bkz. *mahrem varlık*)

İçerim (Özgecilik)

(bkz. *öteki* ve *dışarı/içeri*). Anarşizm, varlıkları başkalarıyla ilgilenmek için kendilerini unutmaya mecbur kılma iddiasında olan; ve bu kadar kısıtlayıcı bir program dayatma ihtimamını mecburen dışsal bir güvence ve himayeye (yasa, devlet, kilise, üstben, vs.) emanet eden özgeci, ikiyüzlü ve dışsal ahlakı tiksintiyle reddeder. Başkalarını gerçekten dert etmek, öncelikle, "yaşamla birlikte genişleyen kural" olan "benlik kaygısı"ndan geçer.[1] Başka deyişle, başkalarına gösterilen ilgi kendini inkâr etme yoluyla dışarda bulunmaz; tersine, bu ilgi bizi biz yapan şeyin içindedir ve bu da içerim yoluyla olur, çünkü her varlık -iyi de olsa kötü de olsa- hem başkalarında içerilmiştir hem de başkalarını kendinde içerir (bkz. *Monad*). Liberter bakış açısından yalnızca *cömertlik* gerçek bir özgeciliğin kurucusudur. Oysa cömertlik her zaman için varlıkların içinden, var olana katılımlarının ürünü olan "ilk hareket" denen şeyden akıldışı ve kendiliğinden bir güçten kaynaklanır (bkz. *eylem*, *doğrudan eylem*). Anarşizm, bu anlamda, Leibniz'in düşüncesine, varlıkların *kendiliğindenliğine* dayalı bir dünya anlayışına yakındır; içinde her şeyin durduğu bir dünya, uzamı ve zamanı oluşturan içerilmiş bir dünya: Uzam, çünkü her varlık bütün diğer olasılıkları kendi içinde taşır; zaman, çünkü tüm diğerlerini her an aynı zamanda içinde taşır ve liberter bakış açısıyla gelecek zaman ister istemez şimdiki zamanın içindedir (bkz. *amaç/araçlar*).

İçgüdü

(bkz. *kendiliğindenlik, güç, dirimsellik* ve *entelekhia*). 19. yüzyıl anarşist sözdağarında sıklıkla kullanılan kavram. Ama öncelikle *kuvvet* ve *arzu*, itki ve coşku anlamlarında kullanılır. Yaygın anlamının tersine, içgüdü, liberter düşüncede, kalıtımın *determinizmine* asla bağlı değildir. Daha ziyade. canlı varlıklarla (ama yalnızca onlarla değil) ilişkili olsa da, içgüdü, *kendiliğindenliğin* ya da *özgürlüğün* tezahürlerini, yani *verili bir anda* ve çeşitli biçim ve derecelerde, hangisi olursa olsun her kolektif varlığı niteleyen *gücü* ifade etmeye yarar.

İçkinlik

(bkz. *aşkınlık, dışarı/içeri*). Anarşizm mutlak bir içkinliktir. Liberter düşünce açısından her şey nesneler, varlıklar ve karşılamalar içinde cereyan eder. Hiçbir şey dışardan (Tanrı, devlet, yasa, idea, anayasalar) gelmez, her şey içerdedir: Olasılıkları içinde sınırsız ve Bakunin'in *Doğa* diye adlandırdığı bir iç.

İçkinlik planı (kararlılık planı, bileşim planı): (bkz. *doğa, bileşim* ve *belirsiz*). Bizi yaşatan, içinde hareket ettiğimiz ve hiç durmadan icat etmek gereken *gerçeklik planlarının* çokluğu, özgürleştirici güçlerin doğabileceği uzamları tanımlar. Bunlar bir yandan içinde serpilip geliştikleri *durumları* dönüştürmeye yöneliktir, diğer yandan özgürleştirici başka güçlerle işbirliğine girerek, başka gerçeklik planları üzerinde etkide bulunarak, daha yaygın, daha güçlü ve daha özgür varlıklar ya da güç düzenlemeleri oluşturmaya yönelirler.

Özgürleştirici kolektif güçlerin bu işbirliği ya da bileşim olasılığı, liberter düşüncenin genellikle *Doğa* diye adlandırdığı bir bütünlük içinde işlem görür. Bakunin'in yazdığı gibi: "Doğa, bağrında hiç durmadan üreyen, tekrar tekrar üreyen gerçek dönüşümlerin toplamıdır (...) gerçekten mevcut her şeyin birbiri üzerinde hiç durmadan uyguladıkları bu özel etki ve tepki sonsuzluğunun evrensel, doğal, zorunlu ve gerçek bileşimdir; ama asla önceden belirlenmiş değildir, önceden tasarlanmış, önceden görülmüş değildir."[2]

Liberter söz dağarındaki bu "doğa"yı, Deleuze'ün Spinoza okumasının ardından *içkinlik planı* ya da *kararlılık planı,* hatta *bileşim planı* olarak adlandırabiliriz: "Bütün bedenler için tek bir Doğa, bütün bireyler için tek bir Doğa, sonsuz biçimde değişen bir bireyin ta kendisi olan bir Doğa. Bu, biricik bir tözün olumlanması değildir, bütün bedenlerin, bütün ruhların, bütün bireylerin olduğu *ortak içkinlik planının* sergilenmesidir."[3] (altını çizen Deleuze); " (...), Doğa, daima değişken ve bireyler ve kolektiviteler tarafından sürekli gözden geçirilen, oluşturulan, yeniden oluşturulan içkinlik ya da kararlılık planı."[4]

Bu Doğa’nın içinde ya da bu ortak içkinlik planı üzerinde olası *dünyaların* sonsuzluğu vardır: Örneğin Deleuze’ün tarif ettiği kene dünyası: “Uçsuz bucaksız ormanda olup biten şeyler arasında, yalnızca üç duygulanımlı bir dünya”;[5] bir ışık duygulanımı (bir dalın tepesine tırmanmak), kokusal bir duygulanım (dalın altından geçen bir memelinin üzerine kendini bırakmak), ısısal bir duygulanım (tüysüz ve daha sıcak bölgeyi aramak). Keneden eski büyük uygarlıklara dek bu dünyaların çoğu Doğa’nın bağrında bir arada bulunabilir,[6] fazla kesişme olmaz, kendileri olmayan şeylere ilgisizlik gösterirler. Fakat bu dünyaların hepsi de doğanın bağrında kendilerine uygun düşen şeyi (olumlu ve olumsuz) ayıklayarak, kendilerine uygun düşmeyen ilişkileri çözerek ve uygun düşenleri yeniden oluşturarak işlediklerinden, az ya da çok ve çeşitli biçimlerde, potansiyel olarak ya da fiilen, iradi ya da irade dışı olarak, muktedir oldukları duygulanımların sayısına ve doğasına göre, leşçilik ve rekabet konumunda bulunurlar. Kendilerine yabancı olan, parçalamaya ya da sahip olmaya çabaladıkları, mevcut ya da olası başka dünyaların etkisi altında kendilerinin de parçalanmasını ve yeniden oluşmalarını engellemek için kendi etkileri altında tabi kılmak istedikleri dünyaların aleyhine kendi gerçekliklerini olumlamak için mücadele halindedirler. Bu nedenle, daha geniş varlıkların ve dünyaların içinde az çok sınırlı bir şekilde ya da sakatlanmış olarak yer alan (ya da almayan) kendine özgü bir dünyanın bileşik kiplikleri olan kolektif varlıkların varlığı ve birlikte-varlığı, mücadele, isyan ve tahakküm bağlamına yerleştirilmiştir: Kendi varlığını ve kendi varlık nedenlerini olumlamak için mücadele; daha güçlü bir varlığın sakatlayıcı ya da öldürücü etkilerinden kaçmak için isyan; başka varlıkları, başka dünyaları kendi dünyasına, kendi *varlık nedenine* tabi kılmak için tahakküm. Sonsuz sayıda dünya vardır ve her biri, özgürleşmenin bakış açısından, olası en çok sayıda ilişkiyi içerip içerememe, Doğa’nın taşıdığı azami *olasılığı* serbest bırakma, Doğa’yı herkesin herkese karşı kısır ve sınırlandırıcı mücadelesine indirgememe, kendi kuvvetini diğer kolektif varlıkların tahakkümü, sakatlanması ve yıkımı içinde tüketmeme kapasitesine göre değerlendirilebilir.[7] Yine bu anlamda, özgürleştirici liberter mücadele, mevcut düzenlerin (bunlar da kendileri olmayan şeyin inkârı ya da bastırılması ve reddi üzerinde, başkaları üzerinde tahakküm ya da başkalarının kullanımı üzerinde temellendiğinden) zorunlu *yıkımının*

bağlamı altında yer alabilir. Bu durumda, kısmi ve hegemonik düzenlerin içinde yıkıcı (bkz. *yıkıcılık*) bir mücadele, sakatlanmış ve tahakküm altına alınmış bütün güçlerin yapabileceklerini yapmalarını engelleyen tahakkümlerden özgürleşmesi için, var olanın tümlüğü olarak Doğa'nın genel ve özgürleştirici yeniden-bileşimini olumlamak için bir mücadele söz konusudur. Liberter mücadele -ki liberter adını doğrulayan da budur-, dünyaların en iyisi ilan edilmiş bile olsa, başkalarına kendini dayatan özel bir dünyayı ayıklamakla yetinmez yalnızca; tahakküm altındaki güçlerin *olumlanmasından* yola çıkarak, içkinlik planıyla, bütün olarak doğayla çakışan özgürleşmiş bir dünyanın inşaasına, sürekli yeniden başlayan bir hareketin içinde kalkışır.[8]

İdea

(bkz. *Olgusal propaganda* ve *kolektif akıl*). Anarşist İdea (daima büyük harfle yazılanı) ne bir *ideal* ya da *ütopyadır,* ne de bir soyutlama; bir program, buyruk ya da yasaklar listesi de değildir (bkz. *bir şeye karşı*). Bütün bu varlıkların taşıyıcısı olduğu *olasılıklar* bütününü ifade eden bütün varlıkların ortak bu gücüdür bu (bkz. *doğrudan eylem, plastik güç*). Bu canlı (bkz. *yaşam*) bir güçtür ve belirli koşullarda bizi kendimizden uzaklaştırarak, Paul Brousse'un kendi anarşist süreli yayınında yaptığı tanıma imkan tanır: "İdea, kağıt üzerine, gazete üzerine, tablo üzerine yansıtılamaz, mermerden heykeli yapılmaz, ne taştan yontulur ne tunçtan dökülür: İdea, etten kemikten, canlı bir şekilde, halkın önünde yürüyecektir."[9] İdea, hissedilir bir güçtür ve kimi zaman, aşk gibi, bizi en derinimizden sarıp sarmalar. Joseph Déjacque'ın yazdığı gibi: "İdea, ateşli kucaklamaları sırasında sizi çığlık attıracak denli ısıran ve daha ateşli yeni okşayışlara hazırlanmanız için bir anda soluk soluğa ve bitkin bırakan bir âşıktır. Ona kur yapabilmek için, eğer bilimde usta değilseniz, *sezgide* cesur olmak gerekir."[10]

İdeal (Ütopya)

(bkz. *idea*). İdeal, anarşizmi nitelemekte sıklıkla kullanılır. Fark edileceği gibi burada, tartışmasız ve alışıldık gerçekliğinden kimsenin kuşku duymadığı *anarşi* değil, *anarşizm* söz konusudur. Bununla birlikte, çifte yanılgıya düşülür. Liberter düşünce daima anarşinin ve onun düzensizliğinin görünür ve endişe verici bayağılığının tarafında olsa da; keza, sonuç olarak, Bergson'un ve William James'ın sözünü ettiği doğanın *aşırı sonsuz* bolluğu ve savurganlığı tarafında olsa da (bkz. *apeiron*);[11] ideal, ister anarşist olsun ister olmasın, yüksek anlayışlara, kutsal tarihlere (bkz. *menkıbe*), olması gerekenin ayrıntılı çizimlerine, adalet, hakikat, güzellik ve gelecekteki saflık gibi büyük fikirlere bürünebilir ve bunlardan heyecan duyabilir; şimdiki zamanda mevcut son derece somut ve sıradan bir cisme sahip olmaktan geri kalmayabilir; bayağılık, soysuzluk ve (bu kez gayet gerçek olan) kabalık derecesi varsaydığı idealler ve büyüklük ölçüsünde olan, din adamlarının, teorisyenlerin, yasaların, basmakalıp imgelerin, beylik sözlerin, yükümlülük ve kısıtlamaların basitleştirilmiş ve tekrarlanan cismine sahip olmaya can atabilir. *Sezgilerinde* biraz tutarlı her isyancı, ideallerden ve idealizmden büyük bir *tiksintiyle* uzak durabilir.

İdeomani

(bkz. *bakış açısı*). Üretim koşullarından kopartılmış, fetişleştirilmiş ve özerkleştirilmiş, her yere ve her koşula başlı başına ve mutlak bir şekilde uygulanabilme iddiasındaki bakış açısı. İdeomanyaklar liberter hareketin yarasıdır.

İdyosinkrazi

(bkz. *Mizaç*)

İfade

(bkz. *sembol-işaret*). İfade *temsilin* zıddıdır. Liberter uygulamada işaret, sembol, söylem ve teori, bunları üreten güçlerin *doğrudan* ifadesidir. Bunlar ne “aracı” bir rol oynamak durumundadırlar (bkz. *doğrudan eylem*), ne de kendilerinin ayrı olduğu başka güçler adına konuşma iddiasında bulunurlar. Kendileri için konuşabilirler (özellikle sanat, felsefe ve bilimde), ama kendine özgü *özerk* güçler olarak, kendilerinden başka herhangi bir şeyi, kim ya da ne olursa olsun, ikâme etme iddiasında asla bulunmazlar (bkz. *türcülük-karşıtlığı*).

İki Arada

(bkz. *Taoculuk*, *şeylerin ortası*)

İkicilik

(bkz. *tekçilik*)

İktidar

(bkz. *anti-otoriter*)

İnkâr

(bkz. *analoji*, *çelişki* ve *belirlenimsizlik*)

İntikam

(bkz. *hınç*). Maruz kalınan bir saldırıya ya da tahakküme farklılaşmış cevap. Anarşizm her türlü intikama, her "hesap verme"ye, ister istemez geriye dönük olan her "dava"ya yabancıdır. Anarşizm, verili bir durumda, bu durumun izin verdiği ve engellediği şeyden yola çıkarak, doğrudan doğruya ve dolaysızca hareket etmeyi savunur; bu dolaysız durum içinde *iyi ya da kötü* her şeyin daima mümkün olduğunu ileri sürer. Alışıldık ahlakın bakış açısından ve (görünüşte) gücün bakış açısının tersine, anarşizm daima sıfırdan yola çıkar, tıpkı Edith Piaf'ın ünlü şarkısındaki gibi, "hayır, hiçbir şeyden, hiçbir şeyden pişman değilim!" Ne hesap makinesi ne de muhasebe defteri vardır; var olan her şeyden yola çıkılır.

İrade

(bkz. *kolektif güç* ve *düzenleme*). Devrimci sendikalist ve anarko-sendikalist söylemin, ama özellikle liberter komünizmin önemli teorisyenlerinden biri olan Malatesta'nın düşüncesinin önemli nosyonu (bkz. *öznellik*). Kartezyen ikicilik şemalarının tersine, baskıcı bir düzenin köleleştirdiği kişilerde varsaydığı ve daima onlardan talep ettiği sözde tercihlerle ya da özgür kararlarla -örneğin bir çocuktan kendi arzularının dışındaki gerekliliklere (ödevlerini yapmak, küçük kardeşini sevmek, cinsel ahlaka uymak) boyun eğmek için "irade" göstermesi ya da daha hafifi, bir yurttaşın seçim sandıklarında "iradesini" göstermesi veyahut da (işe girme, evlilik, konut, vs.) bir sözleşme imzalaması- liberter iradenin alakası yoktur. Liberter anlamı içerisinde kolektif bir varlığın iradesi daima *gücün, arzunun* ya da bu varlığın *kuvvetinin,* tekil düzenlenmenin ve *verili bir anda* onu oluşturan güçlerin ve durumların niteliğinin az çok bilinçli ifadesidir. Bu anlamda liberter irade, cüzi iradeden kaynaklandığı sanılan iradedense Nietzsche'nin *güç istenciyle* çok daha ilişkilidir. Öznesi olduğu varsayılan varlığın içindeki her belirlenimden kopmuş ve dolayısıyla hissedilen tek tezahürü bu varlığın kendi kendine dayattığı kısıtlama olan saf bir irade daima bir tahakküm ilişkisinin işaretidir; bu varlığın kendisinin dışındaki bir başka varlığa, kendi kendine dayattığı iradenin (bu kez gayet gerçek) tek kökeni olan ve onu kendi kuvvetinden, kendi iradesinden koparan bir başkasına tabi olmasının işaretidir.

İradecilik

(bkz. *irade*, iradeciliği bununla karıştırmamak gerekir). Mecbur olunan şeyin yapılabileceği ilkesine göre, varlıkların arzularını başkalarının (Tanrı, devlet ve onların sayısız din adamı ve uşakları) hükmettiği dışsal buyruklara tabi kıldığı varsayılan baskıcı bir düzenin idealist ve (dolayısıyla) otoriter anlayışı. Tersine, filozof Jean-Marie Guyau'yla birlikte, anarşizm ne görevin ne yükümlülüğün olduğu, ancak yapılabilen şeyin mecbur olduğu toplumsal bir mantığı uygulama iddiasındadır.[12] Her varlığa özgü kuvvet, *iyi* ya da *kötü olasılıklar* bakımından her yasadan ya da tüm diğer ahlaki ve normatif buyruktan son derece daha zengin olduğundan, anarşizmin bu önermesi ancak görünüşte kısıtlayıcıdır.

İstatistik (Matematik)

(bkz. *jest, anarşist kimya* ve *semboller-işaretler*). Marksizmin puslarının ve sarakalarının kararttığı zihinleriyle kimi tarihçiler, çok gereksiz bir şekilde, özgürleştirici işçi hareketlerinin rakamlara ve istatistiklere karşı naif ve dikkafalı hayranlığıyla alay edebilmişlerdir.[13] Bu eleştiri ne dile ve dilin tahakküm etkilerine yönelik liberter eleştiriyi ne de var olanın kuvvetini ve karmaşıklığını söylemek için yararlandığı sembolik ve ifadeci, pratik ve teorik modellerin büyük zenginliğini bilir. Nietzsche'yle birlikte, Michel de Certeau, aynı zamanda da bütün zamanların ve bütün mekânların ezilenleriyle birlikte liberter düşünce, kelimelere ve söylemlere meydan okur; yalan söyleyen söylemlere, gerçekliği, doğruladıkları ve mümkün kıldıkları tahakküm ilişkilerinin ve tuzaklarının ağları içine kapatma ve sabitleme iddiasındaki kelimelere meydan okur (bkz. *ele geçirme* ve *olgusal propaganda*). Dillerin çokluğu karşısında, işçi gerçekliklerinin karmaşıklığı, teorisyenlerin kendi bakışlarını dayatma iddiaları ve dilin retorik gücü karşısında, işçi istatistiği, özellikle Birinci Enternasyonal içinde bir araya gelen işçi güçleri bütününün eşitlikçi olumlanmasının hem dayanağını hem de polemik aygıtını oluşturur. Bu anlamda, doğmakta olan Marksizmin kurnaz argümanları karşısında bu güçler, bir yandan, hareketlerini koordine eden mercilerin basit bir "haberleşme ve istatistik sağlayan basit bir mektup kutusu" olmakla sınırlanmalarını talep edebilmişler, diğer yandan ise -ve Ladislas Mysyrowicz'in gayet iyi algıladığı gibi- istatistiğin "gelecekteki toplumu mevcut ve müstakbel bütün Karl Marxların entelektüel tiranlığından kurtarması" gerektiğini düşünmüşlerdir: "Planlamacısız bir planlama, pazarın kör mekanizmasının olmadığı bir serbest mübadele"yi mümkün kılarak, "özel çıkarlar ile genel çıkar" arasındaki çelişkinin "kendiliğindenlik ve özgürlük içinde çözümlendiği" ilişkilere imkân tanır.[14]

Bununla birlikte, liberter işçi hareketlerinin özgürleştirici düşüncesini rakamların ve istatistiklerin kaba fetişleştirilmesine indirgemek haksızlık olur (bkz. *yyararcılık*). *Güç, denge, içgüdü, arzu, bileşim, adalet, olası, kolektif akıl* gibi kavramlarla birlikte, liberter düşünce, tarihsel olarak, çok sayıda başka ifadeci modele -elektrokimya, biyoloji, etik, felsefe, din, kimya (bkz. *anarşist kimya*)- çağrı yapar. Rakamın ve istatistiğin sınır ve

tuzakları da elbette bilinmektedir. Rakamlara ve muhasebe modellerine tutkun biri olan Proudhon'un filozof ve matematikçi Antoine-Augustin Cournot'nun bir eseri hakkındaki 1840 tarihli yorumu bunu gayet iyi göstermektedir:[15] "Bay Cournot'nun eseri tek bir amaca özgüdür (...) Bu, servet eşitsizliklerinin, bölüşüm, haz ve sefalet eşitsizliklerinin matematik temelde işlediğini göstermektir. Bu benim için pek de ilginç değildir; biliyorum ki her tür hata, yargı ya da hakkaniyetten sapma, aklı gizleyen aynı akıl yasaları sayesinde oluyor; fakat ben, matematiğin ahlaklılığı ya da ahlaksızlığı, koşullardaki eşitsizliğin imkân ya da imkânsızlığını kanıtlamaya hizmet edip edemeyeceğini öğrenmek istiyorum. Hesap, kuşkusuz ki, ne sorulursa ona cevap verir: Eğer ben 99 paya sahip olacaksam, diğerleri 100. payı paylaşacaksa, hesap her konuda benim çıkarlarımı düzenlemeye hizmet edecektir. Fakat *eğer benim* 99 paya sahip olmaya *hakkım varsa*, bu başka şeydir."[16] (altını çizen Proudhon)

İsyan

(bkz. *tiksinme* ve *ayaklanma*). Özgürleşmenin temel ve kurucu anı. Tahakküm altındaki güçler aniden ve radikal bir şekilde tahakküm ilişkilerinin tuzaklarından kurtulduklarında, bu ilişkiler içindeki her çözümü reddederler, bir başka olasılık ileri sürerler ve gerçekliğin radikal biçimde yeniden oluşum koşullarını yaratırlar. René Furth'un açıkladığı gibi, isyan her zaman olumlayıcıdır: "İsyan dolayısıyla insan karşı koyarak kendini ortaya koyar. En kendiliğinden düzeyde, bir gücün patlaması, yerleşik düzeni engelleyen yaşamsal bir dinamizmin ortaya çıkışıdır. (...) Böylelikle isyanda patlak veren inkâr daha derin bir olumlamayı açığa çıkartır, insan gerçekliğinin kurucu özgürlüğünün olumlanmasıdır."[17]

İşçi (İşçicilik)

(bkz. *emek*)

İşçi Ayrımcılığı

(bkz. *Efendi-köle*).

İştah

(bkz. *arzu, güç, tiksinme, antipati ve yakınlık*). Gabriel Tarde'nin kullandığı kavram. Arzuyla eşanlamlıdır, ama diğer *kolektif güçlerin* her bir varlığın *istenci* içine nasıl dahil edilebileceklerini de vurgular (bkz. *monad* ve *eksiklik*). Varlıkların karşılaşması ya da birbirlerinden uzak durmaları atomcuların soğuk biçimde mekanik ve *dışsal* anlayışlarının tesadüfüne asla bütünüyle tabi değilse, bunun nedeni, *verili bir anda* mevcut her kolektif gücün, *tikel* düzenlenişi aracılığıyla, ötekinin *eksikliğinin* değil, tersine, varlıkların karşılaşma arzusunun damgasını taşıdığı içindir; *aşırı bolluk* nedeniyle herkesin belli bir *bakış açısından* taşıyıcısı olduğu *olasılıklara* denk düşen bir arzu.

İtaatsizlik

(bkz. *savaş/savaşçı* ve *isyan*). Anarşist sözdağarının önemli kavramı. Bir yandan, özgürleştirici güçlerin liberter tutum ve niteliğini -kimi zaman safça ya da tumturaklı bir ifadeyle- içerden ifade etmeye yararken, diğer yandan da -ve çok daha sınırlı bir şekilde- devletlerin ya da tüm diğer iktidar kurumlarının düzenlediği savaş dehşetlerinin ve askeri kurumların reddine yönelik değişmez uygulamaları belirtmeye yarar.

İtki

(bkz. *güç, kuvvet, beden, kendiliğindenlik* ve *entelekhia*)

İttifak

(bkz. *dostlarımızın dostları* ve *birlik*). İttifak kavramı, Bakunin'in "Sosyalist Demokrasinin Enternasyonal İttifakı"ndan anarko-sendikalist yakınlıkçı gruplara dek, liberter hareketin tarihinde önemli bir rol oynar. Bu durumda, *yakınlık* üzerinde kurulan ve çoğu zaman *gizli* olan *mahremin, özel çevrenin* eşanlamlısıdır. Bu çok özel anlamıyla, bu kelimenin devletler, partiler, aileler ya da işyerleri arasındaki politik, ekonomik ya da evlilikle ilgili anlaşmaları belirtmekte kullanıldığında genel olarak taşıdığı anlamdan kökten ayrılır. Liberter düşünce için ittifak birliğin zıddıdır. Gerçekten de, birlik, işbirliği yapan kişilerin, *birleşim* ve *yakınlık* yoluyla, her birinin kendi içinde taşıdığı içsel *güç* ve *olasılıkları* serbest bırakmasına ve böylece var olanın kuvvetini artık içermemesine ve olumlamasına imkân tanırken, ittifak, ister politik ister askeri ya da ekonomik olsun, her zaman için güçlerin (aileler, partiler, kabileler, ülkeler, firmalar) basit dışsal toplamıdır; korku, tahakküm ya da kâr gibi tamamen dışsal zorunluluk ya da gerekliliklerin yol açtığı yararcı toplaşmadır.

İrasyonel

(bkz. *doğrudan eylem*, *varlık nedeni*, *ortak anlayışlar* ve *kolektif akıl*). Fiili düzenin polemik kavramı olarak, nüfuz alanı dışında kalan her şeyi belirtmeye yarar. Liberter düşünceye göre her şey rasyoneldir, çünkü her varlık, her olay, her durum kendi *varlık nedenine* sahiptir, kendi yasasına itaat ede. Bu nedenle Bakunin, “her *şey* kendi yasasını, yani gelişim tarzını (...) kendi içinde taşır”[18] demiştir. Proudhon ise, “her türlü hata, yargıdan ya da hakkaniyetten sapma, kaçındığı aklın aynı yasaları sayesinde vuku bulur”[19] der. Liberter düşünce hatanın karşısına hakikati çıkarmaz. Bu sahte ayrım yerine, varlıkların niteliğini ve bu varlıkların işbirliğinin onlara verdiği gücü sürekli değerlendirir. *Kötülüğün* karşısına *iyiliği* çıkarmaz. Bu iki sadeleştiricinin ya da dünya düzenleyicisinin yerine, *kuvvetlerin* bitmeyen oyununu ve onların özgürleşmiş bir dünyanın varlığını harekete geçirme (ya da geçirmeme), ellerinden geleni sonuna dek yapma (ya da yapmama) kapasitelerini geçirir.

İteleme

(bkz. *tiksinme, yakınlık* ve *birlik*). Çatışan varlıkların sakatlayıcı, kuvvetleri imha edici (bkz. *kuvvet* ve *diyalektik*) ilişkileri içinde kalıcı ve sıkı sıkıya bağlı olduğu cepheden ve sert zıtlığın yerine liberter yaklaşım itelemeyi, başka bir dünyaya, inşa etmeye çalıştığımızdan yabancı (çünkü sakatlanmış ve sakatlayıcı) bir dünyaya ait olduklarından bize uygun düşmeyen güçleri, kendi dışına, *arzularının* ve *iştahlarının* dışına atmayı koyar.[20]

İyi/Kötü

(bkz. *iyilik/kötülük*)

İyilik/Kötülük

(bkz. *hiyerarşi*). Anarşizm iyilik ile kötülük arasındaki her türlü ayrımı reddeder, bu kuralcı iki kategori ister istemez *aşkın* bir merciye (Tanrı, devlet, kesin buyruk) gönderme yapar; bu merci, Cennetteki ya da Sina Dağı'ndaki Tanrı gibi, insanlara ne yapmaları gerektiğini, iyiliğin nerede kötülüğün nerede olduğunu söylemekle görevlidir ("bu elmayı yemeyeceksin!", "babanı ve anneni onurlandıracaksın!"). Giorgio Agamben'in gösterdiği gibi, iyilik ve kötülük birbirinin dışında değildir, iyiliğin her uzantısının kötülüğün payını azaltacağı ya da geri püskürteceği bir ilişki söz konusu değildir.[21] Bu *dışsal* ilişkinin karşısına anarşizm içsel bir ilişkiyi çıkartır. Bu ilişkide kötülükle iyilik varlıkların ve onları birbirine bağlayan ilişkilerin varlık tarzlarının içsel ve öznel iki değerlendirmesinden başka bir şey değildir. Burada, bu kez Gilbert Simondon'un kelimeleriyle, değerlendirici *özne, bireyden* daha fazlasıdır, çünkü kendi içinde taşıdığı dışarıya (*apeiron*), Agamben'in sözünü ettiği "mahrem dışsallığa" açılır[22] (bkz. *kolektif*). Anarşizm yine bu anlamda Spinoza'ya yakın görülebilir. İyiliğin ve kötülüğün karşısına anarşizm herhangi bir durumda herhangi bir kişi için iyi ya da kötü olanı çıkartır. İyi (ya da olumlu) olan, bir varlığın gücünü artırandır, kötü (ya da olumsuz) olan gücünü azaltandır. Her varlık, bu olumluluğu ve bu olumsuzluğu deneyim sonucunda değerlendirme imkânına kendisi sahiptir. Her kuvvet artışı bir *sevinç* duygusu biçiminde ifade bulur. Her azalma *üzüntü* duygusuyla ifade bulur. İyilik ve kötülük varlıkların deneyimine bütünüyle *içkindir.*

İyi Niyet

(bkz. *sağduyu*)

Kamusal İtiraf

(ayrıca bkz. *hesap verme*). Hıristiyanların itaat ve alçakgönüllülük yönündeki eski uygulaması Marksist-Leninist hareketler tarafından *özeleştiri* adı altında ve genellikle hukuksal uygulamalar çerçevesinde yeniden ele alınmıştır. Burada suçlular bireysel hata ve kabahatlerini topluluk ve temsilcileri huzurunda itiraf ederek kendi varlıklarını ve yapabileceklerini bir yasaya, dışsal bir düzene ve güçlere gönüllü olarak tabi kılarlar.

Kaos

(bkz. *olasılıklar, anarşi, apeiron, dışarının gücü, beden*). Hesiodos'un dünyanın ilksel durumunu tanımlamak için kullandığı Yunanca kavram. Bu dünyaya daha sonra, net biçimde farklılaşmış varlıklar aracılığıyla düzen verilecektir (kozmos). Kelimenin modern ve liberter kullanımında kaos, artık zamanın doğrusal ve yönelimli oluşumunun geride bıraktığı zamansal bir kökene gönderme yapmaz. Tersine, gerçeğin taşıdığı bütün olasılıkların daima mevcut dayanağıdır. Bu anlayış içerisinde kaos Anaskimender'in *apeiron*'uyla eşanlamlıdır ve sağduyunun gayet iyi algıladığı gibi, gelecekteki uzak hedef olarak *akıntı aşağı* olarak değil, *akıntı yukarı* hareket ederek (bu ayrımın hâlâ bir anlamı olduğunu varsayarsak) liberter hareketlerin varlığını doğrulayan *anarşi'*nin de eşanlamlısıdır: tikel bir "akıntı yukarı", zamansal derinliği olmayan, her zaman mevcut bir akıntı yukarı. Cœurderoy'dan Bakunin'e, Proudhon'a dek birçok liberter metnin göstermeye imkân tanıdığı gibi (bkz. *dışarı gücü*), anarşizmin bağlılığını belirttiği anarşi ya da kaos keyfiyetle -bütün ütopyalara hayali temel olarak hizmet eden bu keyfiyetle- asla eşanlamlı değildir; tersine, *zorunluluğun* eşanlamlısıdır; varolanın bütün gücünü ifade ettiği ölçüde anarşist *özgürlüğün* tek kurucusu olan bir zorunluluk. Yine bu bakış açısından, anarşizm, aralarındaki sayısız ve temel farklılıklara rağmen, Nietzsche'yle yakınlaşır: Nietzsche, "dünyanın bütünsel karakterinin, zorunluluk yokluğu nedeniyle değil, düzen yokluğunda ezeli ve ebedi olarak kaos" nasıl olabildiğini açıklamaktadır.[23]

Karakter Özelliği

(bkz. *çelişki ruhu*, *mizaç*). Bu kavram, bazı liberterlerin başkalarıyla ilişkilerini kötü sürdürmeleri yönündeki olumlu ve olumsuz istidatlarını niteler. Karakterle ilgili eğilimler güçlerin *özerkliğinin* garantisidir ama genellikle güçlerin *dengesine* ya da *hiyerarşisine* karşı dururlar. Genellikle *tepkili* olduklarından sürekli olarak *hınca* varma ve *sağcı anarşizmin* önemli bileşenlerinden birini oluşturma riski içerirler.

Karma-Olmayan

(bkz. *anarşi*). “Mayıs 68 kız okulları ile erkek okulları arasındaki ayrımı kaldırdı, feminist hareketler bu ayrımı yeniden yerleştirmek istiyor!” Feministlerin kendi aralarında toplanma, özerk gruplar oluşturma talebi çok sayıda anarşist tarafından aşağı yukarı bu terimlerle algılandı. Soyut bir evrenselcilik adına, işleyişlerinin gerçekliği karşısında körleşmiş yapılara ve idealist ideolojiye dönüşmüş bir anarşizm adına, karma-olmamanın bu reddi liberter projenin hiçç bilinmemesini ifade eder. Kadın hareketinin karma-olmama talebi, anarşist projenin çoklu ve kurucu gerekliliğinin tekil ifadesinden başka bir şey değildir: Kolektif varlıkların özerkliği; kökten özerk kolektif güçlerin sonsuzluğunu oluşturma zorunluluğu; ama bunun koşulu, toplanma ve dağılmanın farklı tarzlarını deneyimleyerek, fiilen özgürleştirici karakterlerini somut olarak hissetmektir. İçiçe geçmiş güçlerin çoğulluktaki özerkliği, bunları birleştiren ve karşı karşıya getiren ilişki tarzlarını ve aidiyetleri çoğaltarak, gerçekliğin taşıdığı bütün gücü serbest bırakmaya muktedir bir dünyanın, var olanın liberter yeniden-oluşumunun birincil, zorunlu ve daimi koşulunu oluşturur.

Karşıtlık

(bkz. *yakınlık*)

Kavram

(bkz. *tanım*)

Kavranılamaz

(bkz. *yaşam*).

Kaygı

(bkz. *dışarının kuvveti*)

Kelle Koparma

(bkz. *bakış açıları*, *iç/dış* ve *monad*). Onur sorunu oldu diye, rezil olmamak için, son sözü söylemek için kişinin kendini haklı hissettiği (genellikle yemek sonunda yapılan) gereksiz tartışmaları belirten alışıldık terim. Genellikle kimse kimseyi dinlemez ve iki saat sonra kimsenin niteliğini hatırlamayacağı argümanlar adına yalnızca puan kazanılmaya çalışılır. Bu tartışmalar genellikle birkaç kişiyi, çoğunlukla da iki kişiyi, sıklıkla da erkekleri (ama kadınlar da genellikle bu tür dalaşları besleyen erkek alınganlığı gösterebilirler) karşı karşıya getirir; giderek iyice suskunlaşan ve sonunda o erkek ya da kadınların varlıklarını unuttuğu bir dinleyici kitlesi önünde cereyan eder tartışma. Gülünç ve gereksiz, "doruk"taki bu çatışma (bir "kafa"nın bir başka "kafa"yla "dalaşı" imgesi bunu iyi ifade eder), *bakış açısı* farklılıklarının dayattığı ve gerektirdiği, ister istemez canlı, kimi zaman hararetli tartışmalarla karıştırılmamalıdır. Bu sonuncu durumda, tartışma ve çatışma, o ana dek oluşabildiği haliyle, ana aktörlerin varlığına, onların en mahrem yanına -yoksa kafa kafaya (ya da "gaga gagaya") gelmedeki böbürlenici yüzeye değil- bağlı kanaat ya da inançları (Gabriel Tarde'nin bu kavrama verebileceği anlamda) harekete geçirir. Bu karşılaşmada karşıdakinin "kellesi koparılır" ama şeylerin, kendinin ve başkalarının özünden gelen kozlarla yapılır bu. Paradoksal bir şekilde, gerçek (ve ender) bir buluşma tam da çoğu zaman yoğun, kimi zaman dramatik, herkesin kendinin en derinini -yoksa yalnızca kendinin yüzeysel ve kamusal bir görüntüsünü değil- işin içine kattığı bu durumların içinde, varlıklar arasında oluşabilir ve onların dönüşümünü yaratabilir.

Kendi

(bkz. *beden*)

Kendi Kendine Yeterlilik

(bkz. *öteki* ve *kendinden fazlası*). Bu kelime, muğlaklığına rağmen, liberter düşüncenin özgünlüğünü iyi kavramayı sağlar. Gerçek anlamıyla kendi kendine yeterlilik (otarşi anlamında) genellikle anarşistlere atfedilen özerklik iradesini niteleyebilir gözükse de bunun taban tabana zıddıdır. Mevcut düzenin tanımladığı rollerin ve işlevlerin bireyselleşmesine indirgenen kendi kendine yeterlilik, kolektif varlıkların taşıyıcısı oldukları ve yalnızca başkalarıyla işbirliğinin serbest bırakabileceği sonsuz kuvvete açılmalarını önler (bkz. *güçler dengesi*). Bu kuvveti, rekabetin kısır, olumsuz ve dışsal oyununa indirger; kendi kendine yeten varlıkların sahiplenebilmeyi boş yere umut ettikleri bir düzenin sınırlarına tabi kılar (bkz. *bütünlük/totalitarizm*).

Kendi Sınırlarının Ötesinde

(Elinden Gelenin Ötesinde)

(bkz. *kendi sınırı içinde sınırsız*)

Kendi Üzerinde Çalışma

(bkz. *hesap verme*). Ahlakın ve dinin baskıcı ve buyurucu eski kavramı, her birimizi kendimizin celladı yapmayı hedefleyen köleleştirici ve suçlayıcı (psikolojik, politik) tüm modern aygıtlar tarafından yeniden ele alınmıştır (bkz. *vicdan* ve *özeleştiri*). Anarşizm *emeği* ve tabi olma ilişkilerini zaten teşhir eder; ancak bunların koşul ve etkilerinin yeni ilişkilerin olumlanmasına ne ölçüde müsamaha gösterdiğini gözlemleyerek, “emekçi”nin kendini hammadde olarak ele alıp, tükenmez bir *suçluluk duygusu* ve *hınç* kaynağına acımasızca kapandığı bu “kendi üzerinde çalışma”nın oluşturduğu tabi oluşu en ufak bir erteleme ya da bekleme göstermeden kesinlikle reddeder.

Kendiliğindencilik

(bkz. *kendiliğindenlik*). Kendiliğindenciliğin *içsel* ya da *dışsal* bir mantığa indirgenmesine göre iki anlamı vardır. İçsel ve liberter kendiliğindencilik, bir varlığın, kendi kaynaklarından yola çıkarak ve onu daha kuvvetli bir varlık oluşturmak için başka güçlerle işbirliğine iten dışarıya doğru bir hareket içinde kendi kendine ve kendisi için hareket etme kapasitesini belirtir. Bu anlayış içinde kendiliğindencilik özgürlükle eşanlamlıdır. Özgürleştirici ve isyancı her durum bu birinci anlama uyar; yakınlıklar, fabrikalar, mahalleler, üniversiteler kendi kendine örgütlendiklerinde, koordinasyonlar, sendikalar, danışma federasyonları ya da kolektif ifadenin bambaşka biçimlerini oluşturduklarında durum budur. Bu özgürleştirici *kendiliğindenlik*, genel olarak kolektif varlıkların kendilerine dışsal bir tarihin mantığına tabi oldukları dışsal ve otoriter “kendiliğindencilik”le karıştırılmamalıdır. Bu ikinci anlam özellikle Marksizm tarafından, kendiliğindencilik ve *iradecilik* ikiliği altında geliştirilmiştir: Özgürleştirici güçlerin bütününü kendi diktatörlüğüne tabi kılmakla, tarihin yasaları adına (Tanrı karşısındaki kilise tarzında) görevli olan tarihin yasalarının bilimini elinde tutan parti (bkz. *belirlenimcilik* ve *belirlenim*).

Kendiliğindenlik

(Kendiliğinden Eylem)

(bkz. *özgürlük*). Bu önemli Proudhoncu kavram hem kolektif varlıkların sonsuz çeşitliliğini hem de bileşik karakterlerinin onlara atfettiği ortak boyutu (bkz. *bileşim*) düşünmeyi sağlar. Düzenin ya da "sistem"in karşıtı olarak, öncelikle yalnızca toplumsal ve ekonomik alanda, yaratıcı ve anarşik bir kuvvet[24] biçiminde düşünülen kendiliğindenlik kavramı, daha sonra Proudhon'un insan eylemini var olanın bütünlüğü içinde düşünmesini sağlayacaktır: "Yaşayan insan bir gruptur, tıpkı bitki ve kristal gibi, fakat bunlardan daha üst bir derecededir."[25] Ve bu sıfatla kendiliğindenlik, güçlerin her bileşiminin *bileşkesi* olarak, özgürlük kavramını varlıkların bütününe yaymayı sağlar: "(...) kendiliğindenlik, örgütsüz varlıklarda en alt derecede, bitkilerde ve hayvanlarda daha yüksek derecede, insanda ise özgürlük adı altında tamlığına erişir. İnsan, ister nesnel ister öznel, her kadercilikten kurtulma eğiliminde olan ve gerçekten de kurtulabilen tek varlıktır."[26] Bu anlamda Proudhon Nietzsche'ye ve onun inorganik dünyaya "duyum", "düşünce" ve "istek" atfetme iradesine yakınlaştırılabilir.[27] Keza, Charles Peirce, William James, A.-N. Whitehead ve -David R. Griffin'in ifadesiyle- "gerçek (kendi kendine belirlenen) bir özgürlük derecesi, insan olmayanlar da dahil, bütün *bireylere* atfedilir, her bireyin farklı özgürlük dereceleri vardır"[28] diyen herkesle de yakınlık kurulabilir.

Kendinden Ayrı

Her kolektif varlık *kendinden fazladır* (*bireyleşme*), çünkü var olanın bütününü kendi içinde taşır (bkz. *monad*). Bu anlamda, başka olasılıkları taşıyan bir öznelliğe sahiptir (bkz. *özne*). Her egemen (ve dolayısıyla kısmi) düzen ise, tersine, kendi içine dahil ettikleri kolektif varlıkların bu düzen içinde neyseler o olmalarını (rol, işlev, yer, kimlik) gerektirir. Ve bu anlamda onları yapabildiklerinden, kendi içlerinde taşıdıkları kuvvetten kopartır (bkz. *dışarının kuvveti*).

Kendinden Fazlası

(bkz. *özne, monad, apeiron, güçler dengesi, anarşi, dışarının kuvveti* ve *olay*). “Ben, başkasıyım” diyordu Rimbaud.[29] Başkasını kendi içimizde taşırız; ama bir ikiz, bir kardeş, koruyucu melek ya da ruh tarzında değil, anarşi olarak, varlığının belirlenmemiş bütünlüğü olarak, Gilbert Simondon’un dediği gibi *varlık rezervi* olarak, yine aynı kişinin ve ondan önce de engin Taocu geleneğin dediği gibi *sınırın içindeki sınırsız* olarak: İnsan varlıklarının, gerçeğin taşıdığı bütün olasılıklara açılmasına, başkalarıyla işbirliğine girerek, kendi içlerinde taşıdıkları kuvveti keşfetmeye ve böylelikle var olanın bütünlüğünden özgürleşmiş deyime imkân tanımaya izin veren bir “sınırlı içinde sınırsız.” Tamamen özgürleşmiş insan varlığının, Proudhon’un ileri sürdüğü gibi hem parça hem bütün olduğunu, hem “doğada var olan en büyük şey” hem de “doğanın, bütün doğanın özeti”[30] olduğunu ileri süren liberter paradoksun anlamı kavranamazsa anarşist düşüncenin özgünlüğünden bir şey anlaşılamaz. İnsanların var olanın bütününü hem bütün tahakkümlere karşı isyanla hem de yeni işbirliklerinin deneyimlenmesi yoluyla ifade etme özgürlüğü ve kapasitesi, bütün varlıkların (fiziksel, biyolojik, psişik, toplumsal) taşıdığı belirsiz kuvvet olan *apeiron* ya da *anarşi* ile varlığın kuvvetinin düzenli ve belirli ifadesi olan, Bakunin’in deyişiyle “yaşamın düzeni” olan *olumlu anarşi* arasında cereyan eder. Gilbert Simondon bu anlamda şunu yazmıştır: “Psikolojik bireysellik alanı (...) fiziksel ve biyolojik alanların üzerine bindirilir, onların arasına kelimenin gerçek anlamıyla karışmaz, fakat *onları birleştirir ve onların içine yerleşmişken bile ancak kısmen kavrar.*”[31] (altını biz çizdik) Bu anlamda Proudhon şöyle demiştir: “Çoklu, karmaşık, kolektif, evrilen insan, emmeye çalıştığı dünyanın ayrılmaz parçasıdır”[32] ve bunun da nedeni: “Her örgütlü varlıkta (...) bileşke güç varlığın özgürlüğüdür; öyle ki bu varlık, kristal, bitki ya da hayvan, insan türüne ne kadar yaklaşırsa, özgürlüğü de o kadar artar”;[33] ve çünkü, çoklu, karmaşık, kolektif ve evrilen insan varlığı, taşıyıcısı olduğu kuvveti ve özgürlüğü, işbirliklerinin ve yaratılarının zenginliği sayesinde sürekli geliştirme, varlığın kuvvetini ve özgürlüğünü tamamen ifade etme imkânına sahiptir.[34]

Kıvrım

(bkz. *doğrudan eylem, dışarının kuvveti, özne, mahrem* ve *mahrem varlık*). Deleuze'ün, farklı öznellik biçimlerini düşünmek için Barok düşünceden ödünç aldığı kavram.[35]

Kızgınlık

(bkz. *isyan* ve *tiksinme*). Varlıkların özerkliğine saygısızlık, adaletsizlik; varlıkların kendilerine ait olmayan ve başkalarının dayattığı arzu ve amaçlara kabul edilemez şekilde boyun eğmeleri yönündeki topyekun, şiddetli ve mahrem algı. Sezgisel, etik ve ölçüsüz olan kızgınlıkta kişisel ya da (terimin *yararcı* anlamında) "çıkarcı" hiçbir yan yoktur. Ortaya çıkış koşulları ve kökeni bakımından her zaman tekil ya da koşullara bağlı olan kızgınlık, öncelikle ya da yalnızca eziliyor olma ya da araçsallaştırılma duygusundan, bu baskının ya da bu araçsallaştırmanın sonuçlarından değil, adalet yokluğunun başlı başına oluşturduğu kepazelikten doğar; başkaları için olduğu kadar kendi için de -kendi aynı zamanda bir başkası da olduğundan- varlığın bütününü kapsayan bir algıdan doğar. Tıpkı *kaygı* duygusundan (bkz. *dışarının gücü*) yola çıkarak olduğu gibi, kızgınlıktan yola çıkarak da her kolektif güç hem var olanın bütünlüğüne, kendi içinde taşıdığı ve onu bütün varlıklara, onları birleştirebilecek bütün ilişkilere duyarlı kılan bu bütünlüğe, hem de elinden geleni yapabilecek güçleri reddeden, ezen ve parçalayan, sakatlanmış ve sakatlayan bütünlüğün temel anlamına, kökten farklı, olası bir başka dünyanın mutlak ve genel olasılığına bir çırpıda erişir (bkz. *sezgi*). Olumlayıcı anlamda kızgınlık *isyanın* kökenindedir, isyanın başlatıcısı ve devindiricisidir; bir anlık olumlulukta (bkz. *durak*), sonra da aynı kısalıktaki isyanda kendi *olumluluğunun* olumlu etkilerini üretir. Kızgınlık gerçekte daima kaçamaktır ya da küçük aralıklarda görülür. Kendi için kalıcılık taşıyan ve geliştirilen, başlangıçta kendisini harekete geçiren bütünlükle kapışmayan kızgınlık kaçınılmaz bir şekilde ya boş bir poza ya koşullara bağlı *hınca* dönüşür, kaçınılmaz biçimde bir düşman ya da bir günah keçisi yaratır.

Kimlik

(bkz *kolektif güç, bileşke, farklılık, karşı etki, sınıflandırma* ve *ayırt edilemez*). Genellikle yanıltıcı olan kolektif varlıkların öznel ve nesnel biçimi kendi varlığını (özellikle de aile, din ve devlet aracılığıyla) sağlam bir şekilde sabitlemeye çalışır; çoğu zaman da hiyerarşik ve egemen bir düzeni yeniden-üretmeyi amaçlar. Özgürleştirici öznel kimlik ve biçimleri nasıl icat ederiz? Anarşizm bu soruya iki şekilde cevap vermeye çalışır: 1) Yaşamımızın gerçekliğini *türdeş* adlı ya da sıkı sıkıya tamamlayıcı bazı şeylerle (cinsiyet, vatan, etni, parti, birey, yaş, din, toplumsal köken, vs.) sınırlandıran mevcut kimliklerin bu gerçekliği maruz bıraktıkları yoksulluğu, basitliği ve indirgeyici şiddeti teşhir etmek; 2) Olası kimliklerin sürekli değişen niteliğini ve sonsuz çeşitliliğini, keza bu kimliklerin yeni *bileşim* tarzlarını sürekli deneyimleme doğrultusundaki aynı şekilde sonsuz olasılığı olumlamak.

Kinizm

Başkalarını yermekle ve değersizleştirmekle yetinmeyip bunu hisseden varlığın bile karşısına dikilen ikili bir hınç biçiminde inkâra dönüşen vakitsiz bir isyanın kalıcı etkisi. Kinik insan açık sözlü bir hınç insanıdır ve neyse ki bu nedenle liberter çevrelerde bulunmaktan genellikle tiksinir.

Kişi (Kişicilik)

(bkz. *beden* ve *ayırdedilemez*). En yaygın kullanımı içinde kişi (ve hakkı olduğunu iddia ettiği belirgin saygı), bedeni ve ruhuyla birlikte -beden ruhun bulunduğu yerdir (tedavi edilen, giydirilen, beslenen yoksulların "beden"i; bütünlüğünü ve kutsal niteliğini hukukun ve dinin garanti ettiği "beden")- bütün insan varlığını kapsama iddiasındadır. Sosyolog Pierre Bourdieu kişinin ikili bir yanılsamaya nasıl dayandığını gösterir: Dünyayı kendisinin önüne nesne gibi koyan, "algılayan, kendinin bilincindeki özne"nin skolastik ve bilgiççe yanılsaması; keza, "tecrit edilmiş bedenin gerçekliği", fiziksel uzamın içinde olduğu kadar toplumsal uzamın da içinde bir yere, bir mekâna "yerleştirilebilecek "biyolojik birey" gerçekliği üzerinde temellenen bir insan gerçekliğinin naif ve dolaysız yanılsaması (bkz. *yerelcilik*).[36] Görevlerin bilim ile ahlak arasında bölüştürülmesini yanılsamanın en bayağı hali olan bu sonuncu biyolojik birey yanılsamasına borçluyuz. Bir yanda, bireyi ölçmeyi, tartmayı, hesaplamayı, analiz etmeyi, tedavi etmeyi, bir şey gibi ele almayı görev edinmiş bilim vardır; diğer yanda ise, biyolojik bireyin gerçekliğinden yola çıkarak, "kişiselci" inancı "kişinin biricikliği"ne yönlendiren ahlak. Bu ikili yanılsamanın karşısına Bourdieu, varlıkları oluşturan "içkin ilişki"ye giriş yolu olarak *pratik duyu*'yu çıkartır (Deleuze olsa, "onların içleri dışarının tekil bir *kıvrımı* olduğundan" derdi). Bourdieu bunu, her bireyin "içinde, kendisinin de içinde oturduğu dünya oturur" diyerek özetler. Burayı, "dünyayı oluşturan ve ona anlam veren doğrudan bir katılım, gerilim ve dikkat ilişkisi içinde [bireyin] aktif olarak müdahale ettiği dünya önceden-işgal etmiştir/bunu dert etmiştir."[37]

Liberter düşünce -Proudhon'la birlikte-, "yaşayan insan bir gruptur, tıpkı bitki ve kristal gibi, ama bu sonunculardan daha üst bir düzeydedir"[38] diye kabul ettiğinden, kişi, fiiliyatta, maddi ve manevi uzun bir evcilleştirme ve ayıklama çalışmasının *bileşkesidir;* ve bu bileşke, iddia ettiğinin tersine, insan varlığının olabileceği şeyi, bedenin kuvvet ve gerçekliğini inkâra yöneliktir. Eğitim yoluyla, Edelman'ın sözünü ettiği bu "ölüme hazırlanma"[39] yoluyla, insan varlığı kendine dair çok özel bir *bilinç* edinir. Bu, toplumun ondan talep ettiği ve sırası geldiğinde, onu toplumsal düzenin gerektirdiği uysallık, süreklilik ve birlik için eğiterek bedenine dayattığı

ahlaki ve davranışsal kural, kimlik ve buyruklar bütünü tarafından dikte edilmiştir. *İnsan bedeni* ve özel olarak da beyni, “kökenleri bakımından en yakın olduğu kadar en uzak da olan güçler”i[40] seferber eder; bunlar “çok uzaktan gelen ve çok uzağa gitmeye mecbur psişik itkileri aktaran mekanizmalar”dır;[41] bunları anlamak için çok sayıda semptom ve işaret mevcuttur; mevcut düzenin aşıladığı bilinç bu işaretleri göremeyecek kadar kördür, daha doğrusu bunları “bedende ifade bulan şeyi tersine çeviren, bozan, süzen (...) bir kod”[42] içinde tercüme eder. Bilincin “kavradığı” beden “onu kat eden itkilerden ayrışır (...). ‘Beyin’ faaliyeti artık onu yalnızca bu faaliyet için saklı tutan, daha doğrusu bu faaliyetle özümseyen güçleri ayıklar; tıpkı bu faaliyetin de bedeni artık kendi ürünü olarak benimsemesi gibi.”[43] “Bilincin aygıtı” olan “beden artık kendisiyle eşanlamlı değildir.” Elinden geleni yapma gücünden koparak, sonunda “‘kişi’nin adaşı,”[44] onun kutsal mekânı olur: Yaşı, arzuları, sürekliliğinden yola çıkarak kat ettiği durumlar ne olursa olsun (hatta kimi zaman kolunu, bacağını ya da hayallerini bu süreklilik içinde yitirmek pahasına da olsa), aşkın ve esrarengiz, kendine özdeş bir “kişi”; toplumsal güvenlik numarasının, yakınlarının sevgisinin ve ömrü boyunca eşlik eden kimlik kartının garanti ettiği bir “kişi”; bedeninin taşıdığı güç ve olasılıkların anarşisini yasa ile ahlakın dar çemberi içinde sıkı sıkıya hapsetmeyi başardığı ölçüde, kişi olarak nitelenmeye gereken bütün mülahazalara sahip bir “kişi.”

Kol Emeği/Kafa Emeği

(bkz. *ölüm, şeylerin ortası* ve *teori/pratik*) Uzun süre boyunca işçi hareketinin içinde gelişmiş olduğundan, anarşizm, anti-entelektüel bir geleneğin izini güçlü biçimde taşır. Bununla birlikte, her teori karşısında şiddetle eleştirel olsa da, tarihin tesadüflerine rağmen hayatta kalabilmiş işçi kütüphanelerinin en sıradanının ansiklopedik karakterinin ve eklektizminin de gösterdiği gibi, militanları büyük bir bilgi açlığı sergileyen bu hareketin paradoksu vurgulanmalıdır.

Kültüre, bilimlere ve bilgilere tutkun olan, ama Proudhon'un deyişiyle, "fikir eylemden doğar, yoksa eylem düşünmeden değil"[45] görüşünde olan anarko-sendikalist ve devrimci sendikalist militanlar, teorik şekillenmeleri ve bilimleri (sosyoloji, psikoloji, fizik, biyoloji, vs.) reddederler; bunlar yalnızca ne olduklarını ve ne istediklerini dışardan söyleme değil, mümkün olanla olmayan şeyin çerçeve ve sınırlarını da tanımlama iddiasındadırlar. Liberter düşüncede özgürleştirici bilgi, sözünü ettiği şeyin ve bunu üreten kolektif varlığın asla dışında değildir. Tahakküme bağlı olmayan bir bilim, yalnızca varlıkların içinden ve bunların kendi aralarında kurdukları ve kendilerini mümkün kılan ilişkilerden doğabilir. Var olanın bütününü kendi içinde taşıyan her *güç* ya da her *durum* bu bütünlüğün anlamını söyleyecek düzeydedir; fakat belli bir *bakış açısından*, verili bir anda onu güç ve durum olarak oluşturan şeyden yola çıkarak bunu yapar. Liberter tutumun paradoksu da burada yatmaktadır: Şeylerin anlamının bütününe kendi özünde sahip olmak, dışardan her belirlenimi ya da her tanımı reddetme hakkına sahip olmak, fakat anlamın bu bütünlüğünü ifade edememek ya da yalnızca sınırlı bir bakış açısından, içsel bir *gerilimden* yola çıkarak, kendilerini sergileyebilmek ya da açıklanabilir olabilmek için sonsuz sayıda başka güce ve kapasitelerine bağlı olan, keza bir araya gelerek daha güçlü ve dolayısıyla daha uzgörüşlü başka varlıkların doğmasını sağlayan bir kuvvete ve bir anlama kendi içinde sahip tekil bir gücün içsel mesafesi sayesinde ifade edebilmek (bkz. *kolektif akıl*).

Bu mesafe ya da *bireyleşme* biçimlerinin hepsinde bulunan -Simondon'un deyimiyle- bu "evresizleşme", onların *özne* olarak varoluşudur. Bu, bir başka ihtimali mümkün kılan *birleşme* ve *birleşmeme*

tarzları olarak, liberter projenin, varlıkların bir başka olasılığa özlemlerinin merkezinde yer alır. Fakat aynı zamanda pratik ile teori arasındaki, kol emeği ile kafa emeği arasındaki ilişkilerin de merkezindedir. Her güç, her durum, her faaliyet var olduğu şeyin anlam ve kuvvetinin bütününü kendi içinde -ama belli bir bakış açısından- taşısa da, bu bütünlük, kendini ifade edebilmek için, kolektif varlıkların özgürleştirici yeniden-bileşiminin gelecekteki etkilerini beklemeyi gerektirmekle kalmaz; her güç, her durum, her faaliyet, yapabileceği şey ile mevcut varlığının sınırlı tekilliği arasındaki bu içsel gerilimden daha şimdiden yola çıkarak, geçmişin deneyimlerinin ve bakış açılarının büyük çeşitliliğine başvurma imkânına sahiptir (tersine bir durum olarak bkz. *menkıbe yazısı*). Geçmiş deneyimlerin sembolik kaynakları ile şu an yaşanan deneyimler arasındaki bu ilişkide, kendi özlerinden ve onları niteleyen gerilimden yola çıkarak geçmiş deneyimlerin kuvvetini ve anlamını şu anki deneyimlerin seferber etme kapasitesinde dışsallık bağları görülmez, keza başkalarının hakikatini birilerinin söyleme iddiası da yoktur; yalnızca, deyim yerindeyse, var olanın bütününü ifade etmenin farklı tarzlarının doğrudan buluşması mümkün kılınır. Sözcükler ve diğer kültürel kodlar aracılığıyla algılanan, mevcut deneyimler ile geçmiş deneyimler arasındaki, mevcut durumlar ile geçmiş durumlar arasındaki bu içsel ve doğudan ilişkiyi, anarşizm, Proudhon ve Simondon’la birlikte, *analoji* kavramı aracılığıyla düşünür.

Kolektif (Toplumsal)

Proudhon'a göre her kolektif bir bireydir ve her birey bir kolektiftir, "kuvvetler bileşeni"dir.[46] Ama toplumsalın ya da kolektifin bu gerçekliğini liberter bakış açısından daha iyi düşünmeyi sağlayan kişi kuşkusuz ki Gilbert Simondon'dur. Bunu da üç önemli önermeyle yapar.

1) Birinci önerme: "Birey", tüm diğer *bireyleşme* biçimleri gibi, sözcüğün psikolojik ya da klasik anlamında, daima kendinden fazladır (ayrıca bkz. *kuvvetler dengesi*, *soykütük*, *sınır içinde sınırsız*). Simondon bu paradoksu şöyle ifade etmektedir: "Birey kendinden başka bir şey değildir, ama kendinden üstünmüş gibi vardır, çünkü kendisiyle birlikte, daha eksiksiz, bireyselliğin tüketmediği, hâlâ yeni ve potansiyel, potansiyellerin harekete geçirdiği bir gerçekliğin taşıyıcısıdır. (...) Birey kendini kendi içinde yalnız hissetmez, birey olarak yalnızca kendisi olan bir gerçeklikle sınırlanmış hissetmez."[47]

2) İkinci önerme: Bireylerin bu kendinden fazla olmaları, kolektifin özüdür. Başka deyişle, kolektif, bireylerin toplamı ya da bireysel stratejilerin veyahut bireylerin kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmenin sonucu değildir. Kolektif, bireyler birliği değildir (Simondon bunu bireyler-arası diye adlandırır). Tersine, bireylerin kendinden daha fazla olmalarından, kelimenin tam anlamıyla, (birey olarak -bkz. *özne*) kendileri olmayan hallerinden doğar: "Kolektif bilinç bireysel bilinçlerin birleşmesinden ibaret değildir, toplumsal gövde de bireysel gövdelerden kaynaklanmaz. Bireyler kendileriyle birlikte kolektif olabilecek, ama bireyin içinde bireyleşmiş olmayan bir şeyi taşırlar."[48] "Kolektif, birçok bireyin taşıdığı, ama bu bireylerin zaten oluşmuş bireyleşmeleri içinde içerilmeyen doğaları bir araya getiren bir bireyleşmedir; bu nedenle kolektifin anlamının keşfi önceki bireye kıyasla hem aşkındır hem de içkin."[49]

Üçüncü ve sonuncu önerme: Kolektif bireyin doğduğu, bireylerin *birey-öncesi* bu gerçekliği, oluşum olarak, *apeiron* olarak, *Doğa, belirlenimsiz, sınırın içindeki sınırsız* olarak düşünülen varlıktır. Bu anlamda, kolektif birey de -her birey gibi- kendinden fazlasıdır. Yeni bireyleşme biçimleri

içinde ve varlığın *sonsuz geri dönüş* hareketi dolayısıyla çözümlenecek yeni sorunlarla, potansiyelliklerle yüklü belirlenimsizi ve birey-öncesini o da kendi içinde taşır. Burada, tarihsel zaman, yenilik ve gelecek zaman daima tersten işler, klasik antropolojide varlıkların ve bireylerin temelini oluşturan şeyin, doğdukları varsayılan macera, istenç ve hikâyelerin akıntısına karşı işler.

Kolektif Akıl/Neden (Kamusal Akıl)

(bkz. özellikle *ortak nosyonlar* ve *teori/pratik*, keza *temsil, ifade, sembol/işaret* ve *entelekhia*). Proudhoncu kavram. Anarşizme göre akıl, kendi başına, ideaların göğünde ya da mantıksal buyruklarda yoktur. Dile ve işaretlere bağlı olan akıl daima varlıklar ya da kolektif güçler arasındaki ilişkinin ifadesidir. Kelimenin gerçek anlamıyla yalnızca bir akıl vardır; şeylerin ya da varlıkların aklı ve bunları bağlayan ilişkiler. Bu anlamda Proudhon, Leibniz okumalarının ardından -hatta çok "cüretli" (ve kuşkusuz onun gözünde çok evrimci) bir düşünceyi uzaklaştırmak için bile olsa- şöyle demektedir: "Zekâ her yerdedir, gizil ya da bilinçli (...): tin taşın içinde uyur, hayvanın içinde düş görür, insanın içinde akıl yürütür. İnsanlığın içinde neden akıl yürütmesin ki?"[50] Yine bu anlamda Gilbert Simondon, "anlamı yaratan dil değildir", "anlam" "dilden öne gelir", "dili destekleyecek anlam yoksa, dil de olmaz"[51] diye açıklayarak dil eleştirisini, "insanca, fazla insanca" eleştirisini sürdürebilmiştir.

Deleuze ve Guattari'yle birlikte (ve Spinoza'nın ardından), her gerçekliğin iki farklı ama yine de ayrılmaz veçhesi olduğu söylenebilir: İfade, dil ve işaretler dünyasının sözcelem veçhesi; içerik, beden, gerçeklik ve güçlerin "mekanik" veçhesi.[52] Bu nedenle kolektif akıl, kolektif gücün farklı ve ayrılmaz öteki veçhesidir.[53] Olgu ve düşünce gerçekten ayrılamaz," diye yazar Proudhon[54] (bkz. *eylem*). Akıl, "saf" olduğunu ileri sürse bile, daima bir güç düzenlemesinin ifadesidir; saflığın bile şaşmaz bir şekilde bir tahakküm ve baskı aygıtı olarak belirtildiği bir düzenlemedir bu. Bu durumda akıl daima bir "devlet aklı"dır; kelimenin gerçek anlamıyla devlete gönderme yaptığı gibi, kiliseye, sermayeye, hatta "ben" denen bu küçük devletin yanılsamalarına; hangi derecede olursa olsun "mutlağın" gerçekliği oluşturan ilişkilerin yerine geçme iddiasında olduğu her yerde tahakkümün temelleri ve aracıları olan bireysel aklın ve *cüzi iradenin* yanılsamalarına göndermede bulunur. Proudhon'un açıkladığı gibi anarşizm bütün "mutlak" fikirlerini "temizleme", "şeylerin nedenini ortaya çıkarma" iddiasındadır; "tarihsel gözlem ve toplumsal sözleşmelerin incelenmesi aracılığıyla, insan eylemlerinin ilişkilerini ya da nedenini belirleme iddiasındadır. Bunu yaparken de ne beşeri mutlaktan ne de insanüstü

mutlaktan, hangi adı alırsa alsın -melek, başmelek, tahakküm, prenslik, taht, topluluk, kilise, konsil, parlamento, katedral, kişilik, mülkiyet, vs.-, bu ölçüsüz hiyerarşinin başına, Tanrı denen mutlakların Mutlağı'na varana dek (ve o da dahil olmak üzere) hiçbir şeyi karıştırmaz."[55] Akıl daima "kolektif"tir, çünkü güçlerin *düzenlenişinin* ifadesi ve bakış açısıdır. Fakat, her düzenleme, kendi bakış açısının, özel güçler bileşiminin sınırlarından yola çıkarak, elinden geleni sonuna dek yapmaya çalıştığından, varlık nedeni mutlağa ve yanılsamaya dönüşme, varlığını oluşturan diğer (ve dışsal) güçleri kendi arzusuna ve bakış açısına tabi kılmayı isteme eğilimindedir (bkz. *tümlük*, *totaliter*). Yalnızca başka güçlerle karşılaşma ve çatışma, onların başkalıklarının tanınması ve bu buluşmanın -işbirliğine dönüştüğünde- sonucu olan kuvvetin keşfi, kolektif bir gücün, her aklın kolektif niteliği gibi, kendi varlık nedeninin kolektif ve nispi karakterinin bilincine varmasına yöneltebilir. O zaman akıl, tıpkı *hukuk* gibi, giderek daha güçlü ve daha özgür güçlerin düzenlenmesinin ifadesine dönüşebilir, *bileşke* niteliğini kendi başına ortaya koyabilir, "en büyük çelişki" üzerinde temellenerek (bkz. *güçler dengesi*) "olası en büyük çokluk ve ortaklık" halinde kendini gösterdiğinde, gerçek bir "kamusal akıl" olabilir.[56]

Kolektif Varlıklar

(bkz. *kolektif kuvvet*, *düzenleme* ve *gerçeklik düzlemleri*)

Komün (Ortak Proje, Ortak Düzenleme)

Komün, özerk güçlerin (iktisadi, siyasal, oyun ya da aşk amaçlı) birlikleri dolayısıyla var kıldıkları, her an ve her şekilde azledilebilir, kalıcı ya da geçici yaşam ve *gerçeklik planıdır*. Bir sendika, bir kitapçı, bir kooperatif, bir futbol takımı ya da bir aşk ilişkisi ortak bir *düzenlemedir*; bunun işlev görebilmesi için özgürce birleşen kişilerce ortak bir projeyi ve kolektif bir varlığı uygulamaya koyar. Bu birliğin sonucu olan her birlik ya da kolektif varlık, birleşerek onun varlığına katkıda bulunan güçlerden daha kuvvetli, daha başka bir güç ve varlıktır. Tamamen *güvene* dayanır, çünkü herkes kendisine daha uygun gelen ya da daha yararlı gözüken bir başka birliği dilediğince kurmak üzere, arzu ettiğinde bu ortaklığı bozmakta özgürdür. Komün asla bir mücadele alanı değildir; bir kemik, bir iskemle ya da bir araba direksiyonu için dalaşır gibi dalaşılan ve dış güçlerin müdahale ettiği dışsal bir çerçeve asla değildir. Komün ne bir çerçevedir (bir bekleme salonu ya da jimnastik salonu gibi bir “komün”) ne de bir alettir. Komün onu oluşturan güçlerden daha fazlası olsa da asla onların dışında değildir, çünkü onların birliğinden kaynaklanır ve onlar olmadan asla varolmaz. Bir araya gelmek (aşkta da siyasette de, herhangi bir başka faaliyette de), bu birliğin içinden dönüşüm geçirmeyi kabul etmektir; (iyisiyle de kötüsüyle de!) farklı biri olma riskini göze almaktır. Ve bu anlamda, her gerçek birlik güveni varsayar; yalnızca böyle bir dönüşümün *iyi* ya da *kötü* diye sınanmış etkilerinin deneyimi, birlikten geri çekilmeye yöneltebilir. (Tersine, kendine özgü her türlü içerikten, her türlü *özerklikten* yoksun kalmış kolektif varlıkların itaat ve araçlaştırılmasının örneklerinden biri için bkz. Birinci Dünya Savaşı ertesinde Komünist Parti’nin sendikalarda propaganda hücreleri kurması).

Konformizm

(bkz. *sürü*, *kitle*, *çokluk*). Tektip kitlenin içinde daha iyi yokolabilmek için başkalarına benzemenin söz konusu olduğu eşitlik biçimi. Varlıkların mutlak *farklılığı* ve *tekilliği* üzerinde temellenen anarşizm, bu eşitlik biçimini kökten farklı bir eşitlik adına şiddetle teşhir eder.[57]

Konvansiyon

(bkz. *hukuk*)

Kopuş

(bkz. *isyan*, *ayaklanma*, *hiyerarşi* ve *doğrudan eylem*). Kolektif varlıkların özgür birliği, (aşkta da politikada da) bu birliği, gerekli olduğu düşünülüğünde her an koparabilmeyi buyurganca gerektirir. Eğer *isyan* bir tahakküm ve baskı ilişkisi içinde kopmanın büründüğü biçimse, birlikte olan kolektif güçler arasındaki kopma da, basit bir şekilde, *hüznün* ve dolayısıyla birlik *kuvvetinin* azalmasının taşıyıcısı, üretici olmayan bir *çelişkiye* boyun eğebilir. Her kopuş bu hüzün duygusunu ancak geçici olarak vurgulayabilir; kalıcı *hınca* dönüşmesi hariç, yeni birliklerin ve bu sayede de bizi birleştiren ilişkilerin özgürleştirici yeniden-bileşiminin koşullarını yaratır.

Koşullar

(bkz. *olay*, *düzenleme*)

Kölelik/Özgürlük

(bkz. *dış/iç, doğa, hak* ve *özgürlük*). Bakunin, *L'empire knouto-germanique*'in [Kamçılı Germen İmparatorluğu] bir bölümünde şu soruyu sorar: "Özgürlük nedir? Kölelik nedir? İnsanın özgürlüğü bütün yasalara isyan mı demektir? *Hayır*, çünkü bu yasalar doğal, ekonomik ve toplumsal yasalardır, otoriter olarak dayatılmış değildir, şeylere, ilişkilere, doğal gelişimin ifadesi olduklara durumlara içkindirler. *Evet*, çünkü bunlar ya şiddete dayalı güç hakkıyla, ya herhangi bir din ya da metafizik doktrin adına ikiyüzlüce ya da genel oy hakkı denilen bu kurgu, bu demokratik yalan sayesinde insanların insanlara dayattığı politik ve adli yasalardır. Doğanın yasalarına karşı insanın isyan olasılığı yoktur; bunun nedeni gayet basittir: İnsan bu doğanın ürününden başka bir şey değildir ve ancak bu yasalar sayesinde vardır. (...) Doğa insanı kapsar, ona nüfuz eder, bütün varlığını oluşturur: Doğanın dışına nasıl çıkabilir?"[58] [altını çizen Bakunin]

Bakunin'in mantıksızlığı bize rahatlıkla ironik gelebilir. *Özgürlük* ve *zorunluluğun* çakıştığı yerde baskı yasalarıyla özgürleştirici yasalar arasında nasıl ayrım yapılır? İnsan kendisini "kapsayan" ve ona "nüfuz eden", "tüm yaşamını oluşturan", boyun eğmesi gereken ama aynı zamanda isyan edeceği baskıcı yasalar, yani doğal olmayan yasalar üreten bir doğa tarafından nasıl tümüyle kat edilebilir? Nasıl olur da *doğa* var olan her şey olabilirken, aynı zamanda kendinden başka bir gerçekliğin şiddetine ve kuvvetine maruz kalabilir? Başka deyişle, anarşizm gerçekten de Tanrı'ya inançtan, ondan kurtulma iradesini sürekli doğrulayan bir aşkınlıktan vazgeçebilir mi? Marx'ın Proudhon'da bunca ironiyle teşhir ettiği bu sahte diyalektikten, "evet" ile "hayır" arasında bitmek bilmez salınımından vazgeçebilir mi?

Bakunin'in belirgin mantıksızlığı, Cœuderoy'un teşhir ettiği dil kurallarının, "yalancı sistemler"in ve "okul ustalarının böbürlenmesi"nin ötesinde,[59] anarşizmin ortaya koyduğu sorunun ve önerdiği çözümün çelişkisinin en net işaretidir. Anarşizm *tekçiliğe* ve radikal bir içkinciliğe (bkz. *tekçilik* ve *içkinlik*) bağlılığını belirttiği için, insan varlığı, hiçbir durumda, "onu kapsayan, ona nüfuz eden, bütün varlığını oluşturan"

doğadan çıkma iddiasında bulunamaz. Ama bu doğanın düzenlenmesi içsel bileşimin sonsuz tarzlarına uyar. Ve insan varlığı, bu bileşim tarzları içinde, baskıcı yasalar ile özgürleştirici yasalar şeklindeki iki yasa türü arasında ayrım yapmaya yönelir (bkz. *iyi/kötü*).[60] Bu ayrım söz konusu yasaların doğasına yönelik değildir, bu yasaların varlıklarla sürdürdükleri ilişkiye ve varlıkların kendi aralarında sürdürdükleri ilişkilere yöneliktir. *Verili bir anda* verili bir varlık ya da bir *şey* için, bu varlık ya da şeye "içkin" olan ve "gelişimini ifade ettiği" her yasaya özgürleştirici denir. Bu nedenledir ki Bakunin, "her şey *kendi* yasasını, yani kendi gelişme, varlık ve kısmi eylem tarzını kendi içinde taşır"[61] [altını çizen Bakunin] diye açıklayabilir. Verili bir anda verili bir varlık ya da bir şey için dışsal olan, onu dışındaki bir düzene tabi kılan ya da boyun eğdiren her yasaya baskıcı denir. Kimilerinin özgürlüğünün diğerlerinin özgürlüğünü çoğalttığı, kimilerinin yasasının, ellerinden gelenin sonuna kadar gitmelerine imkân tanıyan daha güçlü bir varlığın içindeki bileşenlerinin başkalarının yasası olduğu bir dünya nasıl kurulur? Anarşist hareketin projesi işte böyledir. (bkz. *monad*, *eşitlik* ve *içkinlik düzlemi*)

Kuvvet (Kolektif Kuvvet)

(bkz. *kolektif güç, özgürlük, entelekhia, erillik* ve *esnek güç*). Déjacque'dan Malatesta'ya, Stirner, Proudhon ve Bakunin'e dek liberter düşüncenin ileri sürdüğü gibi, kuvvet ve özgürlük aynı gerçekliğin iki çehresidir. Her kuvvet bir özgürlüktür, her özgürlük bir kuvvettir. Bir varlığın kuvveti, onun için, elinden geleni sonuna dek yapma imkânında, yani fiili *sınırlarının* ötesine geçme, başkalarıyla birlikte daha büyük bir kuvvet ve dolayısıyla bir özgürlük oluşturma imkânında yatmaktadır. Liberter düşüncede kuvvet kavramının anlamını iyi kavramak için bu kelimenin biri bilgiye dayalı diğeri yaygın ya da sıradan iki kullanımını ayırmak şarttır.

Öncelikle bilgiye dayalı kullanım. Liberter düşüncede her varlık ya da kolektif *düzenleme* özgül ve fiili bir kuvvete sahiptir: Var olan her şeyin "evrensel hareketi" içinde bu varlığın değişken kapsam ve kitlesine bağlı olan "fiziksel" bir kuvvet;[62] ama aynı zamanda öznel bir kuvvet, özgül bir içsellik biçiminde, bu düzenlemelerin her birinin iç ilişkilerinin niteliğine ve karmaşıklığına, varlıklarına bağlı işlevlerin az çok büyük uyumuna bağlı olan bir *kendiliğindenlik* der Proudhon; taşıyıcısı olduğu "faaliyet"lerinde ve "son"da ifade bulan öznel bir kuvvet.[63] Liberter düşünce burada geleneksel ve felsefi kuvvet anlayışına karşı çıkar. Proudhon'a göre, tıpkı Spinoza'ya, Leibniz'e ve daha ilerde Nietzsche'ye göre de olduğu gibi, her kuvvet "özgül irade"yle ve dolayısıyla tamamen özel bir "ereklilik"le donanmış bir "aktif kuvvet"tir.[64] Elinden geleni sonuna dek yapma eğiliminde olan gücün "hedefi", "aktif olarak takip edilen" ve her kolektif varlığa özgü olan bu "son", öncelikle kendi başına var olan "dışsal" bir hedef, nihai bir neden değildir (bkz. *entelekhia*). Proudhon'a göre son bir amaç değil bir etkidir (bkz. *bileşke*), onu üreten düzenlemenin bir yaratısıdır. Ve onu takip eden "irade", Nietzsche'ye çok yakın bir anlamda, bir "kuvvet" "irade"sinden başka bir şey değildir; özel bir nitelikle donanmış, verili bir düzenlemenin ikili bileşkesi ya da etkisi olan herhangi bir kuvvetin iradesidir. Son, ne onun peşine düşerek onu yaratan faaliyetin dışındadır, ne bu faaliyeti mümkün kılan kuvvetin; keza bu kuvveti tanımlayan ve üreten kolektif varlığın da dışında değildir. Son, kendisini takip ediyor gözüken ve onun için doğmuş gözüken sürece içkindir.[65] Bu

anlamda, her varlık, insan olsun ya da olmasın, tanımı gereği kolektif, çeşitli “derece”lerde, “kendine özgü kuvvet”e sahiptir. Bu anlayışı Proudhon şöyle ifade eder: “(...) kuvvet her varlıkta mevcuttur (...) varlığa özgüdür, onun doğasına içkindir, (...) onun desteğinin ya da öznenin parçasıdır, bu özne bireyseldir, kendi başına ve başka her şeyden bağımsız var olur.”[66]

Liberter kuvvet, bu kelimenin yaygın ya da sıradan bir başka anlamından da kökten ayrılır. Gerçekten de, somut ya da fiili bir hal alan kuvvet kimi zaman, yanlış yere, *iktidar* ve *tahakkümle* özdeşleştirilir; genellikle kendilerininkinden daha güçlü dışsal bir kuvvetin zorlamalarına boyun eğen, sonra da *isyan eden* ya da *hınca* kalıcı biçimde kendini teslim eden varlıkların bakış açısıdır bu; ama aynı zamanda egemenlerde de, özelikle, kendi tahakkümlerinin temellerini maskelemeyi, her isyanı ve kendilerininkine yabancı her kuvveti olumlamayı engelleyen din adamlarında, *uzmanlarda* ve *halkın hizmetkârlarında* görülür. Liberter düşünce açısından tahakküm, kuvvetin çok özel ve olumsuz, sakatlayıcı ve sakatlanmış bir biçimidir (*iktidar*), diğer güçleri yapabilirliklerinden kopararak onları kısmi ve dışsal biçimde kendi gelişimlerinin, kendi *bakış açılarının* sınırlarına tabi kılar. Tahakküm kuran kuvvet iki anlamda cılız ve sınırlıdır; bir yandan, başka güçlere yasakladığı şeyin içinde, diğer yandan bu yasak yoluyla üretmeyi kendi kendine yasakladığı şeyin içinde sınırlanır. Tersine, bir varlığın özgürleştirici gücü, ona dayatılan zorlamaların sultasını kırmayı başararak, diğer serbest güçlerle serbestçe birleşerek, kendi sınırlarını aşabilen ve her zaman daha geniş bir kuvvetin ve dolayısıyla bir özgürlüğün gelişimini sağlayan kuvvettir (bkz. *hiyerarşi* ve *güçler dengesi*).

Dolayısıyla iyi görmek gerekir ki, liberter düşünce içinde, bir varlığın kuvvetinin (dolayısıyla özgürlüğünün) az ya da çok oluşu *sahip olduklarının* kapsamına ya da sınırlarına bağlı değildir; güncel düzenin bu kavrama verdiği kısıtlı ve hukuksal anlamda üçüncü bir şahıs tarafından ya da dışsal bir ölçekte (örneğin yüzölçümü, yaşayan ya da katılan sayısı, saldırı aracı sayısı ya da gayrisafi milli hasıla gibi) ölçülebilen bir sahip olma değildir. Kendisini oluşturan ve kendi varlığına bağladığı ya da tabi kıldığı varlıklara dayatmaya muktedir olduğu *şiddetin* yoğunluğuna da bağlı değildir. *Verili bir anda* onu oluşturan ilişkilerin az çok *dışsal* ya da *içsel*

karakterine bütünüyle bağlıdır. Bu anlamda, en küçük yalnızca en büyüğün dengi olmakla kalmaz (bkz. *hiyerarşi*), ondan son derece daha büyük bir kuvvete de sahip olur; onu oluşturan güçlerin toplamını serbest bırakarak onların *ellerinden gelenin* ötesine *ya da sonuna dek gitmelerini* sağlar. Tabi kıldığı varlıkların dışında olduğundan ve dolayısıyla onları onlara özgü olmayan *varlık nedenlerine* tabi kıldığından, tahakküm kurucu kuvvet yalnızca onların yapabilirliklerini sakatlamakla ya da bu sakatlama yoluyla meydana gelmesini engellediği şeyin içinde kendi *kuvvetini* sınırlandırmakla kalmaz, bu kuvveti tamamen *olumsuz* güce, kuvvet yitimine ya da etkisizleşmeye de dönüştürür: Onu karşılaştırılabilir diğer kuvvetlerin (devlet, kiliseler, partiler, birey, vs.) karşısına çıkaran dışsal çatışmada olduğu gibi, kendi kurucu güçlerine dayattığı tamamen dışsal zorlamalarda da bu görülür. Yine bu pratik ve dolaysız anlamda liberter düşünce Leibniz'e ve Nietzsche'ye yakındır. Şoklar ve şiddet karşısındaki, bazılarının olumlu konumlarının başkalarının mücadele ettiği olumsuz konumlara polemik dönüşümü karşısındaki Leibnizci *tiksintiye* yakındır (bkz. *dost/düşman, öldürmek* ve *kelle koparma*).[67] Fakat hem ötekine hem de yeniye, *verili bir momentte* oluşan varlıkların sınırlarına olduğu kadar bu varlıkların merkezine de ikili açılış anlamındaki Nietzscheci *erk istenci* anlayışına da yakın görülebilir.[68]

Kültür

(bkz. *kol emeği/kafa emeği*)

Kütle (Kitleler)

(bkz. konformizm, sürü ve *çokluk*). “Kitle”, “kitleler”, “işçi kitlesi”, “halk kitleleri”, “geniş kitleler”, “kitle çizgisi”, “kitlelere itaat”, “kitlelerin yeniden eğitimi”, “kitle inisiyatifi”, “kitlelerin uyuşturulması”, “kitle gösterileri”, “kitlelerin sosyalizme yönelik taşkın coşkusu” (Mao),[69] politikanın “hammaddesi” olarak “kitleler” (*sic*),[70] vs. Marx’tan İtalyan aşırı soluna dek, Lenin’i ve Mao Çetung’u da unutmadan, yalnızca lafıyla bile en küt kafalı konformistleri öfkeden tir tir titretmeye yeterli olan “kitle” kavramı, otoriter komünizmin en doğru ifadesi, iddialarındaki kasıntılı ve ürkütücü aptallığın en kör tezahürüdür.

Faşizmden ve Nazizmden komünizme dek kitle ve kitleler 20. yüzyılın trajik bir icadıdır. 19. yüzyılın halkı, devrimci potansiyellikleri içinde muğlak,[71] ama devrimci sendikaların ve anarko-sendikalistlerin karmaşık ve farklılaşmış özgürleştirici güçlere (çalışma durumundan ve işçi olmaktan yola çıkarak) dönüştürebileceklerine inanmış oldukları bu halk, söz konusu durumda kalıcı biçimde anonim ve farklılaşmamış kitlelere dönüşür. Önce Birinci Dünya Savaşı’nın siperlerinin çamuru içinde milyonlarca insan hem her türlü tekilliği, her farklılığı yitirmeyi, hem de yaşamdan her değeri çıkarıp atmayı öğrenmiştir. Daha sonra, sağcı ve solcu devrimlerin bağırıp çağıran ve acımasız kitleleri içinde, Moskova’da, Roma ya da Berlin’de, *çalışma* ve *savaş* orduları içinde, “kitlesel” denen büyük seremonilerin hiç eksiksiz balelerinde, ırkın, sınıfın ve bunları temsil eden yöneticilerin zaferi yaşanmıştır. Ardından stadyumlarda, parsellenmiş sokaklarda ve süpermarketlerde kitlenin itaatkâr ve dürüst tüketimi evresine varılmıştır.

Laboratuvar

(bkz. *deneyim*, *uzman* ve *bilim*)

Liberalizm

(bkz. *libertaryenler* ve *yararcılık*)

Libertaryenler

(bkz. *birey* ve *bireyleşme*) Libertaryenler *sağcı anarşistlerle* karıştırılmamalıdır. Sağcı anarşizm, kolektif bir *hınç* hareketine ender olarak dahil olabilen basit bir bireysel tavra gönderme yaparken,[72] libertaryenler, sağcı anarşistlere özgü beddua anlayışıyla ya da hınçla hiç alakası olmayan kolektif bir pratik ve bakış açısı oluştururlar. Libertaryenlerin en iyi tanımını Gilles Chatelet vermiştir. "Pazara itaati, genellikle olgunlaşmış liberter fikirlerin somut hali olarak sunan incelikli, hatta oyuncul fikir akımı. Dolayısıyla pazar, yalnızca tek tek bireylerden yola çıkarak kavranabildiği iddia edilen bütün toplumsal ilişkilerin (ekonomik, politik, kültürel, vb.) barışçıl bir sentezini gerçekleştiren, tarihin bir tür anarşist hilesinin zaferi olarak görülür."[73] Liberter düşünce açısından libertaryen düzenbazlık kendi dünya görüşünün iki temel postulatıyla kendini gösterir:

Bireyin tekil nitelikleri olmayan bir varlıkla özdeşleştirilmesi. Bu varlık, tüm diğer bireylere denk (bkz. *eşitlik*) görülür, tüm diğer güçlerden ya da bu güçleri üreten ve tamamen bağımlı olduğu sistemin gerektirdiği şeyin dışındaki her türlü olasılıktan kökten kopmuştur; bu varlık, pazarın, istatistiklerin ve demokrasilerin seçim mantığının bir araya gelmesinin gerektirdiği ve dayattığı "serbest partiküller"in mekanik ve *dışsal* yoksulluğuna indirgenir.

Yeni modern Tanrı olan görünmez bir elin ve mutlak erk sahibi, mutlak egemen, amansız bir oyuna sıkı sıkı uyulmasına göz kulak olan asgari ama acımasız bir devletin gerekliliği; bu oyunda yer alan yeni Robinsonlar kâr ve başarı mücadelesinde ellerinden geldiğince "vahşi" davranırlar, ama süpermarketlerin, stadyumların ve politik ya da dinsel toplantıların "sözleşmeli koyun"u, "kurbanlık koyun"u ve *çokluk* olan bu "birey"ler "yalnızca birer kum tanesidir, açgözlü birimlerdir, patetik bilardo topları olarak savaşırlar ve kendini farklılaştırmak için giriştikleri her çaba onları büyük bir denklik içine gömer."[74]

Lider

(bkz. *şef* ve *hiyerarşi*). Kolektif bir varlığın, yalnızca statüleriyle ya da başka kolektif güçlere dayattıkları dışsal şiddetleriyle tanımlanan *şeflere* karşı, verili bir durum ve eylemin içinde daima edinebileceği başatlığı ayırt etmeyi sağlayan İngilizce terim.

Madde

(bkz. *Tanrı, devlet* ve *analoji*). Anarşizm, radikal bir *tekçiliğe* bağlı olduğundan, "tin, "akıl" ya da "düşünce"nin her türlü ayrı ve aşkın varlığını reddeder. keza, Bakunin'le birlikte, "madde"yi yeni bir tanrısallığa -simetrik ya da *analog* biçimde- dönüştürmeyi de reddeder: "Bizim için madde insan soyutlamasının yarattığı o cansız *substratum* hiç değildir"; "pozitif felsefenin ve materyalist metafiziğin bize sözünü ettiği bu tektip, şekilsiz ve soyut madde değildir"; ""Madde, var olan her şeyin, hayvanların ve insanların duyumları, tini ve iradesi de dahil olmak üzere, bütün mevcut şeylerin gerçek bütünüdür. Bu şekilde anlaşılan madde için kullanılan türsel kelime Varlıktır, aynı zamanda oluş da olan gerçek Varlık: yani en ufak hareketlere varana dek bütün kısmi hareketlerin sonsuz toplamının daima ve sonsuza dek sonucu olan hareket; sırasıyla yaratılan ve yok olan bütün şeylerin bitmek bilmez dönüşümlerinin, karşılıklı etki ve tepkilerinin bütünsel bütünü"[75] [altını çizen Bakunin].

Mahrem (Mahremiyet, Mahrem Çevre)

(bkz. *yakınlık, etkin azınlıklar, çekirdekler, öznellik, sendika* ve başka bir düzlemde *bilim, yaşam, geçici, mahrem varlık*). Bakunin'in bütün devrimci faaliyeti boyunca kurmaya çabaladığı gizli "çevre"lerin doğasını (başka şeylerin yanısıra) tanımlamak için kullandığı felsefi kavram. Gizliliğe ve gizli cemiyetlere olan çocuksu ve manyakça ilgisinden dolayı Bakunin sık sık eleştirilmiştir, ama Bakuninci "mahrem çevreler"in en iyi şekilde ifade ettikleri liberter hareket ve projenin gerçek niteliğini kavramak açısından bu bir hatadır.

-Öncelikle, bir avuç "dost", "müttefik" ya da "yoldaş" arasındaki *seçmeli yakınlık* temelinde kurulan duygusal bir gerçeklik; *ortak* fikirlerin bir *mizaç* yakınlığının, dünyayla ilişki ve duyarlılık yakınlığının ifadesi olduğu bir anlaşma söz konusudur. Az ya da çok olan bu yakınlık, eşmerkezli olmayan ve içerdiği ilişkilerin yoğunluğuna bağlı olarak az ya da çok geniş olan bir dizi "çevre"yi tanımlar. Yüzyıl başındaki bir maden sendikası genişliği ve yoğunluğu değişen bir mahrem çevredir, sürekli yeni üyeler kazanmaya çalışır, kurucu çevreler halinde çoğalır (meslek seksiyonları, işyeri seksiyonları); bu sendika, iç yaşamıyla olduğu kadar dışarıya doğru genişleme gücüyle de büyük ölçüde (Monatte'ın *çekirdek* kavramıyla düşünmeye çalışacağı) daha içteki çevrelerin yoğunluğuna bağlı olacaktır: Bu iç çevreler daha ziyade gayrı resmi, gizli ya da zımnidir; ya bir projeye ve özel bir inanca (örneğin anarşist, Blankist, Almancı bir gruba katılım ve aidiyet) ya da yalnızca ailevi veya bölgesel aidiyete dayalı bir yakınlık, ortak bir tarih (aynı mahalle, aynı köy, aynı ilkokul, birlikte elma çalmak) üzerinde temellenir.[76]

-Bakuninci mahremiyet özel ve değişken bireyselliklerin, daha doğrusu, Bakunin'in ve Proudhon'un söz dağarında, *kolektif güçlerin* varlığıyla birlikte genişler; bu güçlerin az ya da çok büyük varlık gerçekliğini bu mahremiyet tanımlar. Gücü bakımından değişken olan bu kolektif kuvvet, terimin alışıldık anlamında "birey"e denk düşebilir; ama çoğu zaman insan varlıklarla insan olmayan varlıkların az çok geniş kümelerini belirtir (bir duvar ustası ve malası, Makhnovist ordunun Yahudi topçuları ve topları); herhangi bir kökene ya da kültüre özgü "mahrem" kümeler (örneğin 1914

öncesi Odessa'sının Ermeni, Yahudi, Tatar, Ukraynalı ya da Gürcü anarşist grupları)[77] ise kelimenin gerçek anlamıyla "birey"in bedensel ve biyolojik sınırlarına hiçbir biçimde denk düşmezler.

Sonuçta, Bakuninci mahremiyet daha dar anlamda felsefi üçüncü bir anlam edinir ki Lalande'ın felsefi sözlüğü bunu "tehlikeli" olarak nitelemekte haksız değildir. Mahrem, dışarıya, belirgin ve kamusal olana karşıt olarak, içeriyi, *özel* ve *gizli* olanı belirtir. Bakunin'e göre, tıpkı daha ilerde devrimci sendikacılık ve anarko-sendikalizm için de geçerli olacağı gibi, işaretlerin, uzmanların, psikologların ve baskıcı kurumların ağlarını attıkları, bütün köleleştirme ve tahakküm kuvvetlerini sergiledikleri içinde yaşadığımız dünyada, bu dünyanın yeniden-oluşum gücü ve yayılımı ne iletişimden ne şeffaflıktan ne de varlıkların açılıp sergilenmesinden geçer. Bütün bunlar yerine, bu yeniden-oluşum yoğunlaşmadan ve kendine kapanmadan, eski dünyayı dinamitleyip yeniden oluşturmaya muktedir tek güç olan, kelimenin tam anlamıyla patlayıcı içsel güçlerin çokluğunun oluşumuna bağlı kalmaktan (bkz. *enerji*) geçer.

Mahrem Varlık (Sonsuzluk)

(bkz. *özne*, *mahrem*). Varlıkların öznel ve tekil boyutunu ve gerçekliği tanımlamak için Bakunin'in önerdiği kavram. Bakunin'e göre "mahrem varlık" (*erk istenci*'ni nitelemek için Nietzsche'nin sözünü ettiği "varlığın en mahrem özü"yle karşılaştırılabilir)[78] metafizikçilere göre her şeyin kaynaklandığı o derin ve erişilmez, sahte içsellik değildir. Bakunin'e göre, "her şeyin içinde asla erişilemez olmayan ama bilim için kavranamaz olan bir yan, bir tür mahrem varlık gerçekten vardır. Bu, bütün metafizikçilerle birlikte Littré Sözlüğü'nün de sözünü ettiği ve onlara göre şeylerin kendindeliğini ve olguların niçinini oluşturan mahrem varlık hiç değildir."[79] Bakunin ve liberter düşünce açısından, "mahrem varlık", örneğin çocukların "içlerinde *istenç* doğdukça" edindikleri ve "kendilerine hakim olmanın başlangıcı"nı oluşturan bir "iç dünya"dır.[80] Ama bu *iç dünya* dışarının bir *kıvrımı*'ndan başkası değildir ve varlıkların dış dünyayla sürdürdükleri ilişkiler bütünü içinde, "genellikle kavranılamaz olan ve çoğu zaman gözlemlenmeden geçen bu çoklu ilişkiler" içinde bütünüyle "ifade bulur."[81] Bakunin'e göre mahrem varlık şeylerin ve varlıkların kurucusu esrarengiz bir öze gönderme yapmaz, "tersine en az temel, en az içsel, en fazla dışsal yandır; aynı zamanda şeylerin ve varlıkların en gerçek ve en geçici, en *kaçamak* yanıdır: Bu onların dolaysız maddiliğidir, yalnızca duyularımıza kendini gösterdiği haliyle gerçek bireysellikleridir ve tin ne kadar düşünse de bunu kavrayamaz, hiçbir söz bunu ifade edemez."[82] Varlıkların mahrem varlığı özellikle bu görünür yüzeysellik ve bu dışsallık nedeniyle -Deleuze'ün Foucault konusunda dediği gibi, "içeri"nin "bütün iç dünyalardan daha derin" olduğu, çünkü aynı zamanda "bütün dış dünyalardan daha uzak (...) bir dışarısı"[83] olduğu yerde-; "dışsal ilişkilerinin ya da dış dünya üzerindeki eylemlerinin bütün yekunu içinde tamamen ifade bulmayan mahrem varlık yoktur"[84] anlamında *sonsuzluğa* erişebilirler. Bu anlamda Bakunin, gençlik dostu Nikolas Stankeviç'in mahrem varlığının sonsuzluğunu ileri sürebilmiştir:[85]

"Gençliğimde çok sevdiğim bir dostum vardı, Nikolas Stankeviç. Gerçekten de dâhi yaratılışta biri: büyük bir zekâ ve büyük bir kalp. Ama bu adam adını tarihe geçirecek ne bir şey yaptı ne bir şey yazdı. İşte

mahrem bir varlık [altını çizen Bakunin], hiç tezahürsüz ve izsiz yok mu olacak? Asla. Stankeviç, dünyadaki en ihtirassız ve en iddiasız insan olmasına rağmen -belki de tam da bu yüzden- Moskova'da bir grup gencin canlı merkezi oldu; onlar, deyim yerindeyse, yıllarca onun zekâsıyla, düşünce ve ruhuyla yaşadılar. Ben de onlar arasındaydım ve onu bir anlamda yaratıcım olarak kabul ediyorum. (...) Onun mahrem varlığı öncelikle dostlarıyla olan ilişkilerinde, ardından onun yakınında olma mutluluğuna ermiş herkesle ilişkilerinde tamamen kendini göstermişti."[86] Bakunin'den bize kalan Nikolas Stankeviç'in mahrem varlığı, varlığın bu kıvrımı ya da bu gülümsemesi, dünyada varlığını sürdürmeye ve dünya üzerinde etkide bulunmaya devam ediyor.

Şeylerin ve varlıkların bu sonsuzluğunu -ister "asi kölenin umutsuz, meçhul tutumu" olsun, ister bir "Horacius kitabı"nın dehası-,[87] Gilbert Simondon, Bakunin'e çok yakın bir şekilde, her bireyin, onu özne olarak oluşturan şeyi içerisinde (bkz. *apeiron*), aynı zamanda da onun bireyselliğiyle "birlikte bulunan" "çevre" dokusu içinde daima kendi olduğundan daha fazlası olmasına bağlar: Nikolas Stankeviç'in içsel dünyasının ifade bulduğu kıvrım ya da varlığın konfigürasyonu; verili bir anda bu bireyin bütünlüğü içinde varlığın oluşumu için oluşturduğu tekil "çözüm"ün işareti ya da *sembolü*.[88] Her bireyin sonsuz olduğu da -bu kez Simondon'la birlikte- yine bu anlamda söylenebilir; "töz, özne ya da töz beden olarak değil, bilinç ya da aktif madde olarak değil," yok olması "çevrenin de yok olmasını" gerektiren varlığın ortaya çıktığı "çevre"de izini bırakmış "transdüktif varlık olarak" (bkz. *transdüksiyon*) sonsuzdur.[89]

Menkıbe

(bkz. *teori/pratik, ortak kavramlar* ve *kolektif akıl*). Sloganlarının ve geçmişe gönderme yaptığında hatırlattığı görüntülerin de gösterdiği gibi liberter hareketin de dışında kalamadığı aldatıcı ve baskıcı kutsal (ya da sofu) tarih. Her pratik, her deneyim kendi içinde bir anlam ve bir değer taşır ve bu, verili bir anda düzenlediği içsel *güç* ve *arzulardan* ayrılamaz. Daha güçlü ve dolayısıyla daha özgür (bkz. *özgürlük*) varlıkların işbirliği ve yaratma süreçleri, her kolektif varlığa özgü güçlerin ve içsel iradelerin bu buluşmasına boyun eğer. Ama bu işbirliğinin özgürleştirici bir nitelik edinmesi için, baskı, tahakküm ve güç yitimi ilişkisinin kesin semptomu olan her türlü dışsal ilişki ya da tasarımın dışında kalması gerektir (bkz. *doğrudan eylem*). Bu *temsil* reddi, her zaman için şimdiki zamanda, güçlerin etkin olduğu yerde uygulandığından, geçmiş ve dolayısıyla ölü gerçeklik olarak gösterdiği şeyden yola çıkarak geçmişin dışardan her türlü yeniden-yapımına da karşı koyar. Yalnızca geçmişin anlam ve iradelerinin içsel tekrar ve güncelliği, daima güncel *öteki* olarak tekrar ele alınması, bir özgürleşme hareket ve projesinden güç ve anlam bulabilir. Geçmişteki bu varlık ya da düzenlemelerin çağrışımı, eğer özgülse, her çağrışım gibi, tahakküm ilişkilerinin genellikle geçmiş fikrine bağladıkları sahte kaçınılmazlığa bağlı olan hiçbir nitelik farklılığı getirmez (bkz. *sonsuz geri dönüş*). Bakunin dostu Nikolas Stankeviç'in mahrem varlığının sonsuzluğunu bu anlamda ileri sürebilmiştir (bkz. *mahrem varlık – sonsuzluk*); Jean Tardieu de bir balkonun demirlerini perçinleyen demircinin eylemini bu anlamda geri getirebilir: "O hâlâ yakında; onun dövdüğü demirlere bir anahtarla vurursam, demirlerin saflığını korumuş sesinde, demircinin çabasının ve gücünün cani yüzyılların dibinden fışkırıp gelen çığlığını hâlâ işitebilirim."[90] Bu anlamda Gilbert Simondon, "isyan etmiş kölenin meçhul, umutsuz tavrı"nı[91] örnek oluşturan bir tablo ya da bir anlatı biçiminde sonraki kuşaklara aktarılan basit bir imge olarak değil, sonsuzluk gibi ya da sonsuzca mevcut olarak kabul edebilir; bunu, "transdüktif varlık olarak" (bkz. *transdüksiyon*), ortaya çıktığı ve anlam kazandığı "çevre"de iz bırakmış ve ortadan kalkması "çevrenin de kendini ortadan kaldırmasını gerektiren"[92] deneyim olarak görür (bkz. *mahrem varlık – sonsuzluk*).

Merhamet

(Bkz. *içerme* ve *ıstırap*)

Militan

(bkz. *savaş/savaşçı*). Varlık nedenlerinin özünü herkesin özgürleşmesine adamış özel bir kolektif varlık kategorisini tanımlamak için askeri dilden ödünç alınmış şanssız bir terim (*örgütlenme* gibi başka terimlerin de akıbeti budur). Bu kelimenin askeri yananlamı asla rastlantısal değildir. Militanlığa bağlılığını belirtmiş grup ve örgütlenmelerin genellikle otoriter karakterini niteler. Anarko-sendikalizm ise *eyleyen azınlık*'tan söz etmeyi tercih ederdi. Özgürlükçü bir hareketin nasıl gelişebileceğini düşünme yönündeki ilginç bir teşebbüstür.

Mizaç (Kişisel Tepki)

(bkz. *duyarlılık*, *bileşim* ve *yakınlık*). Yunan hekimliğinin eski kimyasal kavramı, herkesin *tekilliğini* belirtmek ve farklı işbirliği tarzlarında bunu dikkate alma gerekliliğini vurgulamak için liberter çevrelerde sıklıkla kullanılır. Her kolektif varlık tekildir (kişisel tepki), çünkü başka kolektif varlıklardan etkilenmeye ve onlarla kurduğu ilişkiler içinde onları etkilemeye özel yatkınlıkların ve buna uygun güçlerin özgün bileşimidir. Mizaç kavramıyla birlikte, kolektif bir varlığın daima tekil oluşumunu esas alan, kendine özgü ve dolayısıyla nispeten kalıcı bir dengeye boyun eğen anarşizm, gerçekliği düşünmesini sağlayan birleşme ve ayrışmanın bitmek bilmez oyununa belli bir istikrar katar. Fakat bir karışım, bir bileşim, tamamen bireysel bir simya olan mizaç, bir belirlenimcilik ya da onsuz olmayan ama ne çözülen ne de yeniden yapılan, önceden gelen ve dokunulmaz bir yazgı şeklinde düşünülmemelidir (kimi zaman böyle düşünülse de...). Mizaç, anarşizme göre istisnasız bütün varlıkları etkileyen, bileşimin, ayrışmanın ve yeniden oluşmanın bitmek bilmez hareketinden kurtulamaz. Bu anlamda, kendi başına ancak bir *bileşkedir*.[93] 1848 devrimci olaylarını yaşayış tarzlarının da gösterdiği gibi, Proudhon ile Bakunin farklı mizaç örnekleridir (bkz. *dışarının kuvveti*).

Monad

(bkz. *olası, yerellik* ve *ayırdedilemez*). Proudhon *De la Justice dans la révolution et dans l'église*'de [Devrimde ve Kilisede Adalet] özgürlük konusunda, Leibniz'in monadolojisine yeni bir bağlamda geri dönmenin vakti geldiğini açıklamaktadır. Bu, nihayet Tanrı'nın ipoteğinden kurtulmuş bir monadolojidir: "Monadoloji Leibniz için bir hipotezden başka bir şey olmamıştır: onu hakikat yapmak gerekir."[94] Bütünün parçaları belirleme (bkz. *sınırlar*) konusundaki yanıltıcı ve tahakkümcü iddialarına karşı Leibniz yalnızca hiçbir *dışsal belirlenime* indirgenemeyen tekil bireysel varlıkların sonsuz varlığını ileri sürer: monadlar. Bunların her birine özgü belli bir *bakış açısından* her monad var olanın bütününü içerir ve ifade eder; bu anlamda Proudhon "insan emekçidir, yani yaratıcı ve şair"dir, çünkü "kendi özünden üretir, kendi tözüyle yaşar"[95] demiştir. Monadların ne kapısı vardır ne penceresi demiştir Leibniz,[96] çünkü onların ilişkileri "kendi aralarında deneyimledikleri"[97] dünyanın niteliğine bağlı olan *iç* (bkz. *yakınlık, mahrem*) ilişkidir. Tanrısal postulatın yok olmasıyla birlikte çoklaşan ve böylece, Tarde'nin dediği gibi, "yenilenmiş bir monadoloji" tahayyül etmek; "birbirlerinin dışında" olmayan monadlar, başkalarına "açılabilen", dolayısıyla içerden "karşılıklı olarak birbirine nüfuz etme,"[98] bizzat kendileri bir "iç çeşitlilik nedeni"[99] olma ve böylelikle olası dünyaların sonsuzluğu arasında, serpilip gelişmelerine tam anlamda uygun düşeni (bkz. *olası*) seçme yeteneğine sahip monadlar düşünmek zorunda bırakır.[100] Bu yeni anlayış içinde Leibniz'in monadı, Tanrı hipotezinden kurtularak, Makhnovichtchina'nın ezilmesinin ertesinde Archinov'un tüm dünyanın proleterlerine yönelik çığlığını anlamayı sağlar: "Bütün dünyanın proleterleri, kendi derinliklerinize inin, hakikati orada arayın ve onu yaratın: Hakikati başka hiçbir yerde bulamayacaksınız."[101] Louise Michel'in -kadın düşmanı Proudhon tarzında (bkz. *çokluk*) ve aynı düşünce hareketi dolayısıyla- bir yandan, "kadınların bütünsel kurtuluşu" ("yeryüzünün bir ucundan öteki ucuna (...) kadınlar bütündür, hatta her grup, her kadın bile") ile "günün birinde, belki yakında, insanlığın esini olacak" sanatsal faaliyet arasındaki *mahrem* ilişkiyi nasıl kavradığını da bu anlamda anlayabiliriz. "Ortaya çıkan her şeyin bir akorun notaları gibi birleştiği, birbirini tamamladığı" bütünsel kurtuluş içinde yaşanır bu; çünkü "birbirlerini

tanımasalar bile” “dünyalar oluşturan bulutsular gibi uyumlanarak, kaynaşarak” “(...) bir araya gelmiş, kapsanmış varlıkların ve grupların hareketi içinde her şey olabilir.”[102]

Mülkiyet

(bkz. *sahiplenme*)

Nedenler

(bkz. *bilimsel yasalar*)

Nesnel/Hedef

Anarşizm nesneli iki anlamda reddeder: Uzamsal boyutunda olgudan söz eden “nesnel”; zamansal boyutunda, erişilecek hedeften söz eder. Her iki durumda da eski “nesne” ve “özne” ayrımına geri dönmek gerekir. Burada, hiyerarşikleşmiş iki varlık sınıfını (nesneler ve özneler) ayırdetme kisvesi altında, varolan her şey yalnızca nesne niteliğine tabi kılınmaya çalışılır; varlık, hoşgörülen tek öznenin Tanrı ve Devletle özdeşleştiği dışsal ve aşkın bir düzene acımasızca tabi kılınmıştır. Anarşizm açısından yalnızca özneler, daha doğrusu *öznellikler* vardır. Bunlar kendilerini oluşturan şey bakımından (boyut ve nitelik bakımından) -gerçeğin taşıdığı kolektif varlıkların sonsuzluğu kadar- değişkendirler.

Nesneler

(bkz. *aletler/silahlar*). Liberter düşünce her türlü *ikiciliği*, kültür ile doğa arasındaki, insan ile insan-olmayan arasındaki karşıtlık üzerinde temellenen her farklılığı reddettiğinden, bu düşünceye göre nesneler, diğer *kolektif* varlıklarla aynı sıfatla, içinde yaşadığımız dünyanın bir bileşenidir; tek farkları *güç* ve *özgürlük* (ya da özerklik) dereceleridir.[103] Başka deyişle, eski bir etnolojik kavram olan "fetiş"in gayet iyi ifade ettiği ve çağdaş sosyolojinin bazı akımlarının gösterdiği gibi,[104] nesneler, dışsal ve başka yapıda bir güç tarafından kesin olarak imal edilmiş, yalnızca fiziksel nitelikleriyle (ağırlık, yoğunluk, biçim vb.) donanmış, yansız ve edilgen aygıtlar; bunları tasarlamış olan efendilerin niyet, hedef ve buyruklarına uysalca itaat eden enstrümanlar değildir. Tersine, nesneler, anlam ve etki alıp verdikleri durumların doğasına olduğu gibi, ait oldukları kolektif faaliyet ya da düzenleme türünün doğasına da bağlı kendine özgü bir güce ve bir niteliğe sahiptirler. Bu nesnelerin belirli bir anda bağlı oldukları bütün kolektif varlıklar -insanlar da dahil- üzerinde etkide bulunan kendine özgü bir kuvvettir bu. Eline bir makineli tüfek, bir büro, bir giysi ya da bir tornavida verilen anarşist her seferinde başka bir erkek (ya da kadın) olur, etkileri genellikle öngörülemez ya da şaşırtıcı olur ve yalnızca ya da öncelikle sahip olunan nesnelerin toplumsal ve sembolik anlamlarına bağlı kalmanın ötesinde, düzenleniş güçlerine ve bu gücün insan faaliyetinin içinde anlam bulma tarzına da bağlı kalırlar.

Nomos

(bkz. *savaş/savaşçı* ve *özerklik*). Bu Yunanca kelime, sonraki gelişimi içerisinde hem yasa hem mülkiyet hem de toprak bölüşümü anlamına gelmektedir. Özerklik/heteronomi çifti dolayısıyla liberter düşünceye bulaşan ve her yasa ister istemez dışardan gelirken, özerkliğin kendi yasalarını edinmek için dışsal bir yasayı reddedebileceğini ileri süren bir kavramı reddetmek için üç neden (bkz. *özerklik*). Devletlerin, yasa koyucuların, idarecilerin ve mülkiyet bekçilerinin ele geçirdiği *nomos* kelimesinin yine de bambaşka bir kökeni vardır: Yer ve mal paylaşımı biçiminde tasarlanan her yasaya, her müykiyete karşıt göçebe bir köken (bkz. *yerelcilik*). Köken itibarıyla *nomos* ile türevi *nomas,* etrafı çitle çevrili olmayan sınırsız otlak alanlarını ve bu otlakların sürüler tarafından kat edilişini belirtir. Deleuze ile Guattari'nin belirttiği gibi: "Göçebe güzergâh istediği kadar alışıldık alan ya da yolları izlesin, herkese kendi payını veren ve paylar arasındaki bağlantıyı düzenleyen *insanlara kapalı bir uzamı bölüştürmek* şeklindeki yerleşik yol işlevine sahip değildir. Göçebe güzergâh tersini yapar; sonsuz, bağlantısız, *açık bir uzamda insanları (ya da hayvanları) bölüştürür. Nomos* sonunda yasayı belirler, ama öncelikle bir bölüşüm, bir bölüşüm tarzı olduğu için bunu yapar. Bu, hudutsuz ve çitsiz bir uzam içindeki çok özel, ayrımsız bir bölüşümdür. (...) Bu anlamda, bir artülke olarak, bir dağ eteği ya da bir sitenin etrafındaki belirsiz genişlik olarak, yasaya ya da polise karşıttır"[105] [altını çizen Deleuze ve Guattari]. Bu anlamda nomos, köken itibarıyla, yasa olmadan önce, İbn Haldun'un şehir yeri olan *Hadara* ile *nomos* olan *bediye,* yani şehrin dışı arasında yaptığı ayrıma,[106] hatta Berberilerin *bilad as-siba*'sına, yani "asi ülke", "asi dirsek" ya da "anarşi dirseği"ne, Tuaregli liberter Hawad'ın şiirler derlemesine önsözünde Hélène Claudot-Hawad'ın sözünü ettiği "ne Tanrı ne efendi tanıyan (...) devlet otoritesine karşı bu alan"a yakın görülebilir.[107]

Odak (Odaklanma)

(bkz. *sendika, doğrudan eylem, verili an* ve *güçler düğümü*). *De la Justice*'de [Adalet üzerine] Proudhon "şeylerin ve toplumun bütün ilişkileri"nin nasıl olup da gelip "ruhlar"ın ve "ben"lerin "odağında" "yansıyıp bileştiğini" açıklar.[108] Bu odaklanma gücü çeşitli şekillerde bütün *kolektif varlıklara* ya da *öznellik* türlerine uygulanır. Her varlık var olanın bütününü, belli bir *bakış açısı* altında, var olanın belli bir niteliği ya da değeri dolayısıyla odaklar. Bu anlamda Proudhon her kolektif varlığın "tikel toplum" oluşturduğunu açıklayabilir ve Nietzsche, Leibniz'e çok yakın bir şekilde, "en ufak detay her şeyi içerir"[109] diye yazabilir. Liberter hareketin son derece azınlık olmaktan, hatta kimi zaman, haklı ya da haksız, var olanın dönüşümünü bir suikast kadar yalnız ve anlaşılmaz bir eyleme bağlamaktan niçin asla çekinmediği böylelikle anlaşılabilir (bkz. *terörizm* ve *olgusal propaganda*). Konformizm biçimlerini ve büyük ölçüde dışsal bir katılımı kaçınılmaz olarak üreten kütlesel, bütünsel hakimiyetin karşısına, (kuşkusuz ki liberter hareket için kısmen İspanya örneğinde olduğu gibi) anarşizm, bir çevrenin taşıyıcısı olduğu olasılıkların enerjisini yoğunlaştırabilen ve sonra da bu çevreden yola çıkarak var olanın bütününe bunu yayabilen *durumların*, kolektif düzenlemelerin ve yerel eylemlerin gücünü açığa çıkartır (bkz. *eyleyici azınlıklar, çekirdekler*). *Yakınlık* grubu ve özellikle *sendika* (devrimci sendikal anlayış içerisinde) tarihsel olarak, liberter eylemin bellibaşlı odaklarını oluşturdular. Bu anlamda, sendika Pelloutier tarafından "ekonomik mücadelelerin laboratuvarı" olarak ya da Griffuelhes'e göre, *toplumsal devrim*'in simya potası olarak düşünülmüştür. Burada, taş işleyen "taş ocağı çalışanı" gibi, madenlerini arayan "maden filizi çıkartıcısı" gibi, proleter de, "manipülasyonları" ve "hazırlıkları" sayesinde, hareketin taşıdığı eylem biçimlerini kullanır, "(...) onları topraktan bulup çıkartıp dışsallaştırır."[110] Yine bu anlamda, bu kez Simondon açısından, liberter sendika, Birinci Enternasyonal'in korporatif meclisleri gibi, Bakuninci gizli cemiyetleri, yakınlık grupları, kimyasal hazırlıklar, suikastlar ya da beynin kendisi gibi, bir "enformasyon gerilimi" biçiminde, "çok daha önemli enerjileri duruma uyarlayabilecek bir düzenleme" biçiminde tasarlanmıştır.[111] "Devrim-öncesi" koşullarda "bir olayın meydana gelmeye tamamen hazır olduğu, bir yapının fışkırmaya

hazır olduğu” ”aşırı-doyma” durumu, “değişik bir alanı, giderek daha çeşitlenen ve heterojen alanları kat etmeye, harekete geçirmeye ve yapılandırmaya”, bunlar dolayısıyla “yaygınlaşmaya” (bkz. *olgusal propaganda* ve *transdüksiyon*) ve yepyeni bir dünya doğurmaya muktedir olur.[112]

Olasılar

(bkz. *kaos* ve *dışarının kuvveti*). “Gecenin ortasında güneşi istiyordu, güneşi istiyordu, güneşi talep ediyordu. Gecenin ortasında, ta göbeğinde (...).”[113] Olasılar düşüncesi olmadan, güncel dünyanın radikal dönüşümü yönündeki liberter *irade* anlaşılamaz. Fakat liberter olası asla bir ütopya değildir, basit bir “fikir”, meçhulün içindeki herhangi bir şiddetin mucizesiyle ve sıçramasıyla var kılınması uygun düşen bir hiçlik değildir. Liberter düşünceye göre, olası, yapabileceği şeyi ifade etmesini yasaklayan düzen kadar gerçektir. Proudhon’un düşüncesini izleyen liberter olası Leibbniz’e, onun *monadlar* teorisine ve çoğu zaman alaya alınan “olası dünyaların en iyisi”ne indirgenebilir. Leibniz’e göre sonsuz sayıda olası dünya vardır; bunlar arasında Tanrı “en iyisi”ni seçmiştir, içinde yaşadığımız dünya, her bir şeyin başka şeyler açısından kendi varlık nedeni olduğu, ister istemez uyumlu (çünkü en iyisi) bir dünyadır. Voltaire, bu sözde “olası dünyaların en iyisi”nin saçmalığı ve adaletsizliği açısından, bu anlayışın naif (dolayısıyla tiksinti verici) niteliğini rahatlıkla alaya alır. Fakat sinik ve çıkarcı bir deist olan Voltaire, Tanrı’nın ipoteği kaldırıldığında Leibniz’in teorisinin hangi açıdan bambaşka bir anlam edindiğini algılayamamıştır. Tanrı’nın ölümüyle birlikte, olası dünyaların çoğulluğu, içlerinden “en iyisi”ni zaten ve *dışardan* dayatan aşkın bir iradeye boyun eğmeye son verir.[114] Mevcut dünya eğer “en iyi”siyse, bu üç şekilde söylenir: 1) çünkü vardır; 2) çünkü başka yerde başka dünyalar yoktur (ne tanrısal iradede ne de sosyalizmin ışıltılı geleceğinde); 3) çünkü mevcut bu dünya, fiili düzeni ne kadar iğrenç olsa da, olası dünyaların tümünü içermektedir. Bütün bu olası dünyalar birlikte var olur; çoğu zaman da, Voltaire’in ortaya koyduğu gibi, kaos, *şiddet*, ve dolayısıyla *üzüntü*, ölüm ve *baskı* biçiminde. Ve bu kaosun içinde, olası dünyaların bu aşırı bolluğu *içinde* (dolayısıyla kesinlikle içkin biçimde, “Tanrısız, Sezarsız, Mahkemesiz!”), liberter hareket bunların içinden “en iyisini”, var olanın tümlüğünü, varlığın kuvvetini bütünlüğü içinde ifade edenini deneyim yoluyla ortaya çıkarma iddiasındadır.

Olay

(bkz. *durak, tekrar* ve *verili an*). Her kısmi (dolayısıyla egemen) düzen uzama ve zamana egemen olmaya, var olanın bütünlüğünü düzenlemeye ve saptamaya, olabilecek her şeyi öngörmeye çabalar. Ama kısmi ve egemen olduğundan bunu asla başaramaz, yeninin ve öngörülemeyenin, şaşırtıcının ve hakim olunamayanın kaçmasına sürekli izin vermek zorunda kalır. Düzenin içinden hiç durmadan olaylar geçer: küçücük (düşürülen bardak, bir bakışma) ya da en kalıcı örgütlenmeler ve programlar; keza en dolaysız öngörü ve düzenleri de kendileriyle birlikte getiren büyük çapta olaylar (savaş, devrim). Olay, egemen düzenlerin tersidir.[115] Bu düzenlerin, egemen olma iddiasında oldukları var olanın kuvvetine, gerçeğin taşıdığı ve boşuna hakim olmaya çabaladıkları olasılıklara düzenlerin iradedışı ve kaçınılmaz açılımlarıdır. Olay, ister şanslı olsun ister şanssız, her seferinde tekil ve tekilliği içinde sonsuzca tekrarlanan olay, her tahakkümün içkin sınırlarının ve bu tahakkümün kösteklediği kuvveti serbest bırakacak başka bir düzeni olumlama olasılığının süreğen, en dolaysız, en doğrudan ve en pozitif deneyimidir. Bu anlamda ve belli bir biçimde, *durak*'ın ve imkân tanıdığı şeyin tersine dönmüş ikizidir. Mevcut düzeni askıya alan ve bütün isyanları önceleyen, arzulayan toplumsal makinelerin durmasının boşluğunun ve çatlağının karşısına, olay, bir başka olasılığın görünüşte kaotik belirişini koyar. O aynı zamanda *isyanın* mümkün kıldığı şeyin hem ifadesi hem içeriğidir, bu isyanın özgürleştirme ve düzenleme iddiasında olduğu anarşik kuvvetin tezahürüdür (bkz. *pozitif anarşi* ve *kendinden fazlası).*

Olgusal Propaganda

(bkz. *pratik, doğrudan eylem, anarşist kimya, terörizm, eyleme geçiş* ve *transdüksiyon*). 1870'li yılların sonunda, "söz"ün yerine "edim"leri, "söylem"lerin yerine "eylem"leri geçirmeye çalışan -isyandan kimyanın patlayıcı erdemlerine dek, her türlü isyan biçimi ya da ne kadar önemsiz ve küçük gözükse de dolaysız ve dönüştürücü her eylem de dahil olmak üzere- Bakunincilikten kaynaklı militan çevrelerin (Reclus, Malatesta, Cafiéro, Brousse, Kropotkin vs.) icat ettiği kavram.[116] 1890'lı yılların bireysel suikastlarıyla birleşen "olgusal propaganda" genellikle kötü ünlenmiştir, oysa ki anarşist hareketin temel kavramlarından biridir. Bu kavramla birlikte, doğmakta olan anarşizm her türlü idealist ya da ideolojik politik anlayıştan kopar. Öncelikle "kanaat" üzerinde etkide bulunmak, fikirler ve akıl yürütmelerle (sizden yana oy kullanmaları için ya da bu mesajı taşıyan örgütlenmeye katılmaları için) başkalarını ikna etmek söz konusu olduğunda, militan eylem terimin alışıldık anlamıyla "propaganda"dan kopar. Olgusal propaganda kavramıyla, anarşizm, zamanın dışında, mantıksal ve bilgiye dayalı önkoşul olarak fikri ayırmayı ve hiyerarşikleştirmeyi ve sonuç olarak onun militanca yayılmasını reddeder. Anarşist fikir, söylemsel bir mesaj biçiminde yayılması gereken *propaganda*'dan *propagere*'ye, yani anarşizmin -deyim yerindeyse- yankısı, büyütücüsü ya da patlatıcısından başka bir şey olmadığı devrimci ve dönüştürücü bir kuvveti edimlerle yaymaya, bu edimlerin taklidi ve doğrudan etkileri yoluyla büyütmeye doğrudan doğruya geçer. Bu yaklaşım içerisinde anarşist düşünce bir programla ya da bir ütopyayla özdeşleşmeye son verir. Şeylerin hakikatini söylemeye ve dolayısıyla, bunlar üzerinde dışardan etkide bulunma ve onları kendine çekme iddiasına son verir. Bizzat kendi eylemleriyle, onları oluşturan şeyin ayıklanması ve özel *bileşimi* yoluyla İdea'yı ifade etmesi gereken, herkesin gözünde ve kalbinde, şu andan itibaren, dolaysız ve somut bir şekilde, bir başka dünyanın nasıl mümkün olduğunu açığa çıkarması gereken, "şeyler"dir ("olgular"), "durumlar", "olaylar"dır (bkz. *eylem*). *Doğrudan eylem* adı altında olgusal propaganda, devrimci sendikalist, ardından da anarko-sendikalist yaklaşımın ve projenin merkezindedir.

Olumlama

(bkz. *özgürleşme*)

Oluş

(bkz. *hareket, ezeli geri dönüş).* Liberter düşünce açısından -ve Bakunin'in de yazdığı gibi- varlık oluşla özdeştir: "Gerçek varlık (...) oluştur (...): yani en küçük hareketler de dahil olmak üzere bütün kısmi hareketlerin sonsuz toplamının her zaman ve sonsuzca sonucu olan hareket, sırasıyla meydana gelip yok olan bütün şeylerin bitmek bilmez dönüşümlerinin, karşılıklı etki ve tepkilerinin bütünüdür."[117] Gilbert Simondon, "oluş varlığın bir boyutudur; yoksa ilksel olarak verili ve tözsel bir varlığın yol açtığı bir ardışıklığa göre onun başına gelen şey değil"[118] derken, düşüncesinin merkezinde bu anlayış bulunur.

Ortak Nosyonlar

(bkz. *kolektif akıl* ve *teori/pratik*). Spinoza'nın kullandığı ve bu filozofun liberter okunmasında Gilles Deleuze'ün önemini gösterdiği kavram. Anarşizmi Marksizmden tarihsel olarak neyin ayırdığı bilinmektedir. İnsanın özgürleşmesini gerçekleştirme; dönüştürme iddiasında olduğu gerçekliğin somut olaylarına ve sayısız etkileşimine anlam verme; bunları politik sınıflandırma ve buyrukların kategorisine (sol/sağ; proletarya/burjuvazi; görünüm/gerçeklik, dostlar/düşmanlar vb.) tercüme etme çabasını politikaya emanet eden devrimci bir projeden farklı olarak anarşizm değişmez iki tutumu daima ileri sürmüştür:

Partizan, sembolik ve devletsel biçimleri içindeki politikanın tüm diğer gerçeklikleri *temsil etme* (dolayısıyla kuşatma ve doğasını bozma) iddiasını reddetmek.

Özgürleştirici güçleri, yaşanan gerçekliklerin, en dolaysız, en gündelik şey ve durumların bütününe indirgemek, dolayısıyla sonsuzca genişletmek; toplumsal ve mesleki, bireysel ve bireylerarası, aşk, ekonomi, sanat gibi bu gerçeklikler, insanların kendi aralarında ve şeylerle kurabilecekleri ilişkilerin bütününü, yemek yeme, çalışma, sevme, hayvanlarla ilişki kurma, var olanın en küçük kurucu ilişki tarzını bile yaşama biçimini bağlar.

Deleuze'ün Spinoza okuması bu özgürleştirici proje ve pratikleri düşünmeye katkıda bulunur, bunu liberter olarak adlandırmayı haklı göstererek, bu proje ve pratikleri düşünce yoluyla artırır ve yoğunlaştırır. Bu okumanın özgünlüğü şöyle özetlenebilir: Duygulanımlar ve işaretler yoluyla hissedilir bilginin, bizi sıklıkla öfkeye, aşka, nefrete, hınca ve sonuçta köleliğe gömen, önyargıların ve hayalgücünün egemenliğindeki bu bulanık ve hatalı bilginin, aynı zamanda dünyaya denk düşen bir bilgisinin çıkış noktasını ve özgürleşmemizin bir aracını -tek aracını- nasıl oluşturabildiğini göstermek. İnsanları kurtarma çabasını aklın basit güçlerine ya da "doğal" kökenlerinden arınmış "politik" bir imgeleme emanet eden idealist ya da politik bir Spinoza anlayışının karşısına, liberter Spinoza okuması, ters yöndeki bir özgürleşme hareketini çıkartır. Bu hareket, insanın mutluluğu için olduğu kadar mutsuzluğu için de, baskısı için olduğu kadar özgürlüğü için de onun içinde hareket etmeye hiç

aralıksız devam eden ve insanın kaynaklandığı doğanın gücüne geri dönüşü gerçekleştirir.[119]

Deleuze'ün Spinoza'sı açısından daima bizzat varoluş düzeyinde hareket edilir; gerçekliğin karanlık yapılışı içinde, Deleuze'ün deyişiyle "cisimlerin karanlık karışımının en derininde", "kölelikler ile kurtuluşlar arasındaki mücadelenin sürdüğü"[120] yerde hareket edilir. Deleuze'e göre, varoluşun işaret ve duyumlarının, insanları tahakküme ve bilginin birinci türdeki yanılsamalarına bağlayan tutkular ve uygunsuz fikirler olduğu; ve bunların da özellikle ikinci türden kavramların, "gerçek eylemlerin kaynaklandığı denk fikirler"in[121] zıddı olduğu doğrudur. Fakat, "karanlık haberciler" olan bu işaret ve duyumlar yine de, iki anlamda, insan özgürleşmesinin koşuludur: 1) "tutku duyumlarının ayıklanması ve bunların bağlı oldukları fikirler" aracılığıyla, *sevinç* ve *üzüntü* deneyimi dolayısıyla, harekete geçme gücünün artması ve azalması dolayısıyla kavramların üretimini sağlayan bunlardır;[122] 2) Kavramlar bir kez üretildiğinde, onları somutlaştırarak, "telafisiz bir duyumsal mücadele", "ölüm riski" pahasına, Despot'un ve Din Adamı'nın, bu "korkunç yaşam yargıçları"nın[123] eline düşmesini engelleyerek, onların özgürleştirici güçlerini kalıcı bir şekilde sağlayanlar da bunlardır. "İşaretlerle işaretlerin karşı karşıya geldiği", "duyumlarla duyumların çatıştığı" "tutkusal mücadele" olan, yaşam deneyiminin en derininde, içinde yaşamak istediğimiz bu dünyanın ayıklanması ve oluşumu, insan özgürlüğünün "bizzat koşulu" olmaya devam eder.[124]

Yaşantı durum ve ilişkilerinin muğlaklık ve gerilimlerinden Proudhon'un *kolektif akıl* olarak adlandırdığı şeye; kendisini üreten güçlere bağlı olmaya kesinlikle devam eden, dışsal ve tahakkümcü bir merci halinde özerkleşmeyen bir akla, özgürleştirici kolektif güçlerin düzenleme ifadesi ve bakış açısı olan bir akla nasıl geçilir? Deleuze'ün Spinoza'sı buna, ortak nosyonlarla diye cevap verir. En azından iki cisme (Proudhon'un söz dağarında *kolektif varlıklara*) ortak olan nosyonlar, rastlaşan ve işbirliğine giren güçlere ve varlıklara uygun düşen "fikirler"i seçme gücüne sahip olarak, giderek yakınlaşarak ve büyüyen bir içerimle, yalnızca iki varlığa "ortak" bir nosyondan giderek genelleşen ve evrenselleşen nosyonlara geçerler, ta ki var olanın bütünlüğünü yeniden oluşturana ve "giderek genişleyen ve yaygınlaşan bir dünya" yaratana dek.[125]

Deleuze’ün Spinoza’sı kuşkusuz ki burada, ortak nosyonların bakış açısından, liberter harekete çok yakındır. *Madde* konusunda, “bağlı bulunduğu ayrı ve gerçek şey ya da cisimlerin dışında, ortak bir doğanın, ortak bir karakterin kendi içinde, kendisi dolayısıyla var olmadığını”[126] kabul eden Bakunin’le birlikte, liberter hareketin bilim eleştirisine yakındır. Liberter hareketin işbirliğini, federalizmi tahayyül ediş tarzına ve *yakınlık* ilişkileri olarak adlandırdığı şeye yakındır. En tuhaf ya da en tesadüfi deneyimler de dahil, deneyime olan ilgisine yakındır. Kendi yaşamını, en ufak ilişki ve gerçekliklerden, geçinmenin ve bir meslek icra etmenin, yemek yemenin ve giyinmenin, sevme ve öğrenmenin, yaşama ve yaşlanmanın, en ufak ilişkileri sürekli tartışma ve değiştirmenin, onları herhangi bir sabit ve kesin temsille özdeşleştirmeyi reddetmenin, iç bileşim olarak ve diğer varlıklarla birleşim olarak, dolayısıyla “fikir” ve ortak proje olarak bunları oluşturan şeye göre, bunları yalnızca belirli bir anda her varlığın hissettiği şeyle sürekli değerlendirmenin binlerce şeklinden yola çıkarak, *verili bir anda* bunları oluşturan güçlerin serbest *birleşmesi/ayrışması* üzerinde temellendirme iradesine yakındır.[127]

Ortak nosyonlar nasıl doğup işlem görür? Ya da başka bir ifadeyle, Deleuze’ün Spinoza’sında varoluş ve deneyim, insan varlığının, hata ve üzüntüden, bu varlığın içinde ve dışında onu kendi mutsuzluğuna bağlayan, kendisinden yola çıkarak düşünmesini ve bambaşka bir dünyada harekete geçme gücünü sergilemesini engelleyen tahakkümlerden özgürleşmesini nasıl sağlar? Birleşme ve deneyim yoluyla, der bize Deleuze: “Ortak nosyonlar bir Sanat’tır; bizzat Etiğin sanatıdır: Doğru buluşmalar örgütlemek, yaşanan ilişkileri birleştirmek, kuvvetleri oluşturmak, deneyimlemek.”[128] Bu Etik sanatı, en dolaysız, gündelik deneyimin içinde, yazgının bizi fırlattığı yerde, yaşamın bize öncelikle dayattığı tesadüfi, şanslı ya da şanssız buluşmalarda (aile, cinsiyet, toplumsal çevre, deri rengi, kültür, ülke ve milliyet), “etkilerin etkilere göndermesi gibi işaretlerin de işaretlere gönderdiği, fiziksel cisimlerin basitçe tesadüfi buluşması olan bir düzene bağlı *birleştirici zincirlemeyi* izlediği”[129] (altını çizen Deleuze) yerde işlem görmeye hep devam eder. *Etika*’nın göstermeye çabaladığı gibi, koşullara bağlı olan bu tesadüfi ilişki ve buluşmalara boyun eğmeye son verebiliriz ve bunu da mutlu duygulanım ve tutkulardan yola çıkarak yapabiliriz. Bunun için, bize uygun düşen, bizim neşemizi ve eylem

gücümüzü arttıran varlıkları ve birleşmeleri deneyim yoluyla “ayıklamamız” yeterlidir. “Bedenimizle uyum içinde olan ve bize sevinç veren, yani bizim gücümüzü artıran bazı bedenler fikrini bedenler arasındaki tesadüfi karşılaşmalardan ayıklayabiliriz. (...) Demek ki tutkusal duygulanımlar ve bunların bağlı oldukları fikirler *ayıklanır*; bu ayıklama güç artışının vektöryel işaretleri olan sevinçleri ortaya çıkarmalı ve güç azalmasının işareti olan hüzünleri itmelidir: Duygulanımların bu ayıklanması, birinci tür bilgiden çıkışın ve yeterli güç elde ederek kavrama erişmenin koşuludur”[130] (altını çizen Deleuze).

Birleşme ve ayıklama. Bu ikili süreçten yola çıkan birleşik güçler “ortak nosyonlar” meydana getirebilir ve giderek daha yaygınlaşıp yoğunlaşan yeni ilişkileri sürekli oluşturabilirler, giderek daha fazla miktardaki olası varlığı kendi içlerinde taşıyarak sonunda var olanın eksiksiz bir yeniden-oluşumuna varabilirler. İnsan özgürleşmesinin gerçekleştiği dünya, bu durumda, -sonsuzluğun bile olsa- örgütlenme ya da gelişme planı olmaya son verir.[131] Kullanım ve ele geçirme planı olmaya son verir.[132] Ayrı ve daima yeni güçler arasında, olası birleşmeler arasında buluşma etkilerinin deneyimlenmesinin asla sona ermediği bileşim ve birleşim planı olarak, “daima değişken”, “bireyler ve topluluklar tarafından sürekli elden geçirilen, bileşen ve yeniden bileşen” *içkinlik planına* dönüşür.[133]

Öldürme

(bkz. *şiddet, savaş-savaşçı, sorumlu* ve *dost/düşman*). Liberter düşünce açısından fikir ya da gerçeklik bakımından daima baskıcı bir düzenin semptomu olan tuhaf ifade. Anarşist eylem ölümü kendi *projesinden* uzak tutmaz; kendi için ve başkaları için ölüm, koşullara göre, varlıklar arasında mevcut ilişkilerin doğasıdır. Fakat anarşist ölüm daima tam da belli bir durumda, belli bir anda ve verili *şiddet* ilişkileri içinde ölümdür; yaşamın savlanması ve daha güçlü bir yaşamın oluşumu isyan etmeyi ve bu ilişkileri başka türlü yeniden oluşturmayı gerektirdiğinde gündeme gelir. Daima olumsuz olan ölüm, bu durumda, yaşamı olumlamanın koşulu olarak ona eşlik eder. Kimi zaman ölüm ya da cinayet bile bu olumlanmanın peşinden gider ve onun gereklerine boyun eğer.[134] Ölüm, hiçbir durumda, varlıklar arasındaki ilişkileri ölümün etrafında yeniden örgütleyebilecek kapasitede, özerk, ayrıcalıklı ya da kurucu bir gerçekliğe dönüşemez.[135] Ölüm "kesin" bir fiil olduğunda, (örneğin en kendiliğindeni ya da mahkemeler aracılığıyla sözde en "devrimci"si bile olsa) kendi ritüelini yaratabilen kendinde bir politik fiil olduğunda, bu anlamıyla anarşizm her türlü *öldürme* fikrine yabancıdır.

Ölüm

(bkz. *savaş/savaşçı, öldürme* ve *mahrem varlık*)

Ön-bireysel

Simondon'un kullandığı kavram. *Anarşi*, *apeiron*, *varlığın yedeği*, *belirlenimsiz, sınır içinde sınırsız*'ın eşanlamlısı.

Örgütlenme

(bkz. *hareket*). *Militan* gruplaşmalarını ve onları birleştiren bağı belirtmek için biyolojiden alınma talihsiz terim. Bu ham nosyon, uzuvları birbirinden ayırmaya, hiyerarşikleştirmeye (eller, kafa, aşağı, yukarı, vs.) ve onlara işlev ve değer veren bir bütüne tabi kılmaya yöneliktir. *Kolektif güçler* olan liberter gruplaşmalar (sendikalar, kelimenin gerçek anlamıyla gruplar ya da bambaşka türdeki birlikler) örgütlenmenin mantığından başka bir mantığa, hiyerarşinin olmadığı, *dışsal* bağımlılığın olmadığı, *yakınlık*, *mahremiyet* ve *özerklik* üzerinde temellenen bir mantığa tabidirler.

Öteki (Başka)

(bkz. *dışarı/içeri ve dışarının gücü*). Anarşi ve anarşist genellikle bağsızlık ve bencillik olarak, bireyin mutlak bağımsızlığını abese vardıracak ölçüde ileri sürmesi olarak, dolayısıyla, ötekileri algılama ve sonuç olarak onlarla birlikte yaşamanın gerektirdiği kuralları, zorunlulukları kabul etme yetersizliği olarak görülür. Bu yüzeysel yorumlama liberter proje ve düşüncenin özgünlüğünü algılayamaz. Anarşiste göre öteki, kendi içindedir ve kendi içinde taşınan bu ötekine açılarak hem diğer kolektif güçlere açılmak hem de mevcut düzenin bize dayatma iddiasında olduğu bağların tahakkümcü, kör ve sınırlı dışsallığını reddetmek mümkün olur. Liberter düşünce açısından ötekine açıklık *kendinin* reddinden geçmemektedir; bencilliği reddedip bizi başkalarına bağlayan dışsal kösteklerin kabulünden, kendi benliğimizin feda edilmesini gerektirme iddiasındaki rollere ve işlevlere itaatten geçmemektedir (bkz. *özne*). Anarşizme göre ötekine açıklık, tersine, bizi oluşturan şeyin, arzularımızın, taşıyıcısı olduğumuz kuvvetin, içimizde taşıdığımız ve bizi başkalarına açabilecek kuvvetin büyümesi sayesinde ötekilerle ilişkiyi -kolektif varlıkların gerçekliğine tamamen nüfuz etmiş mahrem bir ilişki- zorunlu kılabilecek tek şey olan bu başkalığın *sonuna kadar gitme* iradesinden geçer. Bizim içimizdeki ötekinin bu fiili keşfi genellikle "istisnai bir durum"dan (bkz. *durak* ve *olay*), "istisnai bir olayın aydınlatması"ndan, Simondon'un açıkladığı gibi ve ipten düşünce seyircilerin ilgisini yitiren, çünkü sahip olduğu tek işlevi ve mevcut düzenin ona taşıdığı varlık nedenini yitiren ip cambazının ölü bedeni karşısında Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün tavrıyla "bir vahyin veçhelerini dışsal olarak sunan" bir durumdan geçer. Ama bu aynı zamanda, mağarasındaki Zerdüşt gibi, kendi içine çekilmek içindir; başkalarıyla yeni bir ilişkinin, özgürleştirici bir ilişkinin doğabileceği tek yer olan ve iletişimin indirgeyici, sakatlayıcı kösteklerinin uzağında kalmak içindir.[136] (bkz. *yalnızlık*)

Özdisiplin

(bkz. *disiplin*)

Özel/Kamusal

Elisée Reclus'yle birlikte, anarşizm özel ile kamusal arasındaki ayrımı kökten reddeder.[137] Liberter düşünce açısından "tikel"in (*privatus*), "kendine özgü"nün, "bireysel"in ilk anlamı içinde her şey özeldir. Kamusal olan, kendini bilmeyen ve "kamusal" özgüllüğünü başka güçlere, başka kolektif varlıklara, bunların kendilerine "kamusal" ya da "özel" demesi için dayattığı *şiddetten*, *zorlamadan* ve *tahakkümden* alan bir özeldir. 1853 yılında özel ile kamusal arasındaki ayrımın bu reddini en iyi ifade eden kişi Proudhoncu ressam Gustave Courbet'dir. Courbet, "yönetim" adına bir tablo siparişinde bulunmayı iddia eden dönemin güzel sanatlar müdürüyle konuşmasını aktarır: "Söylediklerinden kesinlikle bir şey anlamadığımı hemen belirttim. Öncelikle, çünkü o bana kendisinin bir yönetim olduğunu ileri sürüyordu, bense kendimi asla bu yönetim içinde hissetmiyordum, ben de bir yönetimdim ve benim yönetimim için kabul edebileceğim bir şey bile olsa yapmak konusunda onunkine meydan okuyordum. Onun yönetimini basit bir tikel olarak gördüğümü söyledim (...) Buna karşılık bana, 'Bay Courbet, çok kibirlisiniz!' karşılığını verdi."[138]

Özeleştiri

(bkz. *kamusal itiraf*)

Özerklik

(bkz. *nomos, göçebe, bilimsel yasalar* ve *monad*). (“Özerk sendikacılık”tan yetmişli yılların “otonomlar”ına dek) liberter ve anti-otoriter hareketlerin yinelenen terimi. Sözde-bilgiye dayalı tanımının tersine, özerklik, bir varlığın kendi yasalarını kendi bulma kapasitesini, kendi varlığını hakimi olduğuna inanabileceği hukuksal biçimlere tabi kılma kapasitesini belirtmez. *Hukukun* yaygın anlamında her yasa *dışsaldır* ve *egemenlik* ilişkilerine katılır; Gabriel Tarde’nin gösterdiği gibi, Leibniz’in sözdağarında, “doğal” denen “yasalar” da böyledir; çünkü Spinoza, “Doğal yasaları (...) bu yasaları istemiş olan, (...) boyunduruklarını yerleştirmiş olan ve tektipleştirilmiş ve köleleştirilmiş ama hepsi de özgür ve özgün doğmuş, hepsi de fatihleri gibi evrensel tahakküm ve asimilasyona aç monadlar halkı üzerinden tırpanlarını geçirmiş bazı *monadların* zaferiyle açıklamaya” davet eder.[139] Liberter düşüncede her yasa tekildir, her bir varlığın doğasına uygundur. Bakunin bu durumu şöyle ifade eder: “Her şey *kendi* yasasını taşır, yani gelişme, varoluş ve kısmi eylem tarzını kendi içinde taşır.”[140] [altını çizen Bakunin] (bkz. *entelekhia*). Anarşist özerklik, bu anlamda, varlıkların kurucu güçlerine, 1) kendi varlıklarını ortaya koymak, 2) başkalarıyla işbirliği yapmak ve böylece giderek daha *güçlü* bir hal alan bir *yaşam* gücü oluşturmak için ihtiyaç duydukları kaynakların bütününü kendi içlerinde geliştirme kapasitelerine gönderme yapar.

Özgecilik

(bkz. *içerim*)

Özgürleşme (Olumlama)

(*bkz. türcülük-karşıtlığı*). Liberter projede özgürleşme daima bir olumlama biçiminde düşünülmüştür: kökten farklı ilişkilerin olumlanması, daha yoğun ve daha özgür bir yaşamın taşıyıcısı farklı yaşam tarzlarının olumlanması. Özgürleşme arzu ve iradesi genellikle *baskı* ve tahakkümün önceden mevcut bir durum ve koşulundan doğar: katlanılmaz ya da kabul edilmez olarak olumsuz anlamda yaşanan bir durum, başka bir yaşam ileri sürebilecek güç ve kimliklerin oluştuğu bir koşuldur ("köle", "ücretli", "ev kadını", "asker", ana babasının otoritesine tabi "çocuk" vs.). Potansiyel olarak özgürleştirici bu güçler, tahakküm karşısında negatifin ve bağımlılığın etkisi altına üç kez girerler: 1) maruz kaldıkları ve onları üreten *baskı* dolayısıyla; 2) baskının basitçe reddiyle sınırlı kalma riskini sürekli taşıyan mücadeleleri aracılığıyla; 3) bu mücadele için edindikleri ve genellikle de mücadelenin gerekleri tarafından şekillendirilen ve buyrulan *araçlar* ve de savaşılacak ve yenilecek düşman dolayısıyla. Kolaylıkla doğrulanabilecek bu tarihsel sonuçlar buradan kaynaklanır: Ezilenlerin görünür zaferi durumunda bile bu zaferi kazanmak için edindikleri *araçlar* ve kimlikler dolayısıyla doğrudan doğruya sürdürülen bir *baskı*'nın sürekli tekrarlanan zaferi. Hem teorik hem de pratik bir sorun olan liberter projenin ana sorusu buradan kaynaklanır: Egemenler karşısındaki bu üçlü bağımlılık durumunu, kendilerini oluşturan şeye hakim, özerk, olumlayıcı güçlere nasıl dönüştürebiliriz? Tahakkümün yarattığı kolektif varlıklar özgürleşme öznelerine nasıl dönüşebilirler? Mücadele araçları aynı zamanda bu mücadelenin hedefi nasıl olabilir? (bkz. *entelekhia* ve sert bir tartışma konusu olan "devrimci sendikalar" sorunu: Bu sendikalar mücadelenin basit araçları mıdır, yoksa doğurtma iddiasında oldukları toplumun idaresindeki araçlar mıdır?; İspanya'da milislerin askerleştirilmesi sorunu; devrimci "disiplin"i, etkin hiyerarşiyi ve özgürleşmeyi ezmenin en emin ve en etkili yolu olarak sonunda her zaman kendini gösteren devletin, -çoğu zaman yanlış anlaşılan- anarşist reddi). Liberter hareket ne diyalektiğin esrarına ve büyülerine inanır, ne de ("tarihsel materyalizm"in bilimci sahte parlaklıkları altında maskelenmiş bile olsa) ilahi inayete. Ona göre, kurtuluş hareketleri kendiliğinden özgürleştirici nitelikte değildir. Liberter hareket tek tek her bir örneği, pratik olarak her örneği oluşturan şeyin en ufak ayrıntısını,

bunların edindiği araçları, bu örnekleri harekete geçiren iradeyi, şimdiki zamandaki ve gelecekteki her *baskıya* ve her *tahakküme* karşı durabilen başka bir dünyayı şimdiden olumlama kapasitelerini değerlendirmeyi gerektirir. Liberter hareket, başka şeylerin yanısıra, her biri kendi gerçeklik planına göre hareket eden farklı ve çelişik güçleri bir araya getirdiği için, her tahakküme özgü olan ve bu tahakkümün ürünü olan ilişkilerin tuzağından kaçabilir.

Özgürlük

(bkz. *zorunluluk*, *güç*, *cüzi irade*, *kölelik/özgürlük* ve *arzu*). Anarşizmin savunduğu özgürlüğün, bütün ahlaki ve otoriter söylemlerin savunuculuğunu yaptığı soyut ve hayali *cüzi irade*'yle alakası yoktur. "Kendi için"in, "hiçleştirici kopuş"un boşluğuyla, Sartre'ın felsefesinin dayattığı özgürlük yükümlülüğüyle de alakası yoktur.[141] Liberter düşüncede özgürlük, *güç* ve *arzu* at başı gider.[142] Özgürlük, varlığın gücüne bağlıdır. Her güç bir özgürlüktür, her özgürlük bir güçtür, kendi yapabileceklerinden kopmayan bir güç. Anarşist özgürlük bu anlamda *zorunluluğun* eşanlamlısıdır. Proudhon *halk*'tan oluşan bu olası, tekil, kolektif güç konusunda şunu yazar: "Felsefenin, geniş çalışmalar sonucunda, uzun spekülasyonlardan yola çıkarak keşfettiği şey, yani zıt terimlerin özdeşliği ve homojenliği, örneğin özgürlük ile zorunluluk ve *summa libertas, summa necessitas* özlü sözüyle ifade ettiği şey halkta gerçekleşmiştir. Mahrem deneyim, yaşamın bu iki veçhesinin, yani özgürlük ile zorunluluğun özdeşliği, tıpkı insan iradesi gibi, maddenin çekimi gibi, pozitif, temel ve organik [bir veri oluştururlar]."[143]

Özne (Devrimci Özne)

(bkz. *öznellik, tercih, bireyleşme, beden, güç* ve *dışarının kuvveti*). "Özne nedir? Varlık nedir? Bir güçtür."[144] Anarşist öznenin, özne kavramının modern Batı geleneğindeki temsillerinin belirttiği şeyle alakası yoktur: Çeşitliliği (bkz. *öznellik*), ölçek farklılıkları ve (olaylara ve kolektif güçler arasındaki birleşme tarzlarına bağlı olarak) sürekli başkalaşımları nedeniyle alakasızdır; ama aynı zamanda bu liberter kavramın güç ve *olasılık* olarak belirttiği şeyle bu gücün ve bu olasılığın verili bir anda ürettiği kolektif varlıkların gerçekliği arasındaki ontolojik mesafe nedeniyle de alakasızdır. Özgürleştirici güç olan bu liberter özne anlayışını en kesin bir şekilde düşünmeyi sağlayan özellikle Gilbert Simondon'dur.[145] Simondon'a göre "özne bireyden fazladır."[146] Başka deyişle, verili bir çerçeve içinde ve yalnızca bu çerçeveye bağlı olarak bireyleri oluşturan işlevlerle, kimliklerle, adlandırma ve (ailevi, mesleki, etnik, dinsel, kişisel, vs.) rollerle özdeşleşmez. Var olanın bütün kuvvetinin taşıyıcısıdır; her toplumsal düzen bu kuvveti indirgemeye, sabitlemeye ve buna hakim olmaya çabalar. "Bu düzenin ötekisi"nin (bkz. *öteki* ve *analoji*), dışarısının (bkz. *dışarının kuvveti*) taşıyıcısıdır. Bu anlayışı Gabriel Tarde şöyle özetler: "Var olmak, sonsuzu sonlunun içine dahil etmektir."[147] Bu bakış açısından -bu kez Deleuze'le birlikte- öznenin "içsellikten yoksun" olduğu ileri sürülebilir, çünkü yalnızca dışarının bir kıvrımı olan bir içle donanmıştır, "dışarının içerisindeki (ve tersi)"[148] bir kıvrımdır. Simondon'un yazdığı gibi, "özne *bireyleşmiş* bireyin ve içinde taşıdığı *apeiron*'un oluşturduğu bütündür."[149] Bu anlamda liberter özne, özne kavramını, dil teorilerini ve örneğin Freudçuluğu temellendirme iddiasında olan ve bütün bunları kullanan büyük teoriler bütününden kökten ayrılır.

Gerçekten de, liberter düşüncede özne *anlamlandırmaya*[150] tamamen bağlı olsa da, bu *anlamlandırma,* tahakkümün bellibaşlı araçlarından biri olan dile bağlı değildir (bkz. *olgusal propaganda, eylem, kolektif akıl* ve *sembol/işaret*). Anlamlandırma, olasılığın kuvveti, *sınır içinde sınırsızlık* ile verili bir anda, verili bir düzen içinde ve bu düzene bağlı olarak mevcut *bireyleşme* biçimleri arasındaki mesafeden doğar. Sanatta *anlamlandırma,* tıpkı politikada ya da aşkta olduğu gibi, onu kodlama, kapatma iddiasında

olan; ve Tanrı gibi, üretme ve kendisine bağımlı olduğuna inandırma iddiasında bulunan dilden daima önce gelir.[151] Anlamlandırma varlığın kuvvetine, anarşiye, “öznenin içinde tanımlanmış bireysellikle birlikte olan apeiron”a[152] bağlıdır (ayrıca bkz. *Kolektif akıl*).

Diğer yandan, Freud, bilinçdışı kavramıyla birlikte, insanların taşıdığı, görünmez, gizli ya da bastırılmış kuvvet, güç ve arzuları iyi algılasa da, bu kuvveti bireysel psişizme dönüştürmekte, insanları onları hasta eden yalnızlığa ve tedavi etme iddiasındaki *din adamlarının* ellerine -oysa onlar da kendi ıstıraplarını yaşamaktadırlar- teslim etmekte haksızdır. Özellikle de (kaçınılmaz biçimde ve sonsuzca) tedavi edilecek “özne”yi verili bir anda toplumun tanımladığı ve araçsallaştırdığı bireyle özdeşleştirmekte haksızdır. Zihinsel patolojinin ya da “psişik” denen ıstırabın, her varlığın taşıdığı *ön-bireyselliğe, dışarının kuvvetine* bağlı olmasının nedeni, tam da bireylerin öznelliğini temellendiren bu *dışarı kuvvetinin*, mevcut düzenin kapattığı bireysel (psişik ve toplumsal) hapishane dışında ifade edilmeyi başaramamasıdır; kuvvetlerini köstekleyen düzene yabancı başka öznellikler oluşturmayı başaramamasıdır. Gilbert Simondon’un yazdığı gibi, “zihinsel patoloji (...), *bireydışılığın* keşfi başarısız kaldığında, yani bireyle birlikte öznenin içinde olan *doğanın yükü*, birlikte bireysel bir anlamlandırma dünyası kurabileceği başka öznelerdeki başka doğa yükleriyle karşılaşamadığında ortaya çıkar.”[153]

Öznellik

(bkz. *mahrem, kolektif güç, kolektif varlık, bireyleşme* ve *özne*). Anarşizm, başka şeyler yanında, radikal bir öznelcilik olarak da tanımlanabilir.[154] Anarşist öznelliğin, bir kimlik kartı edinmeye ve toplumun dayattığı, böylelikle de kendi yasasına tabi kıldığı roller, düşünceler ve varlık buyruklarına “cevap vermeye” yarayan modern “özne”yle alakası yoktur. Genellikle sanılanın aksine, liberter hareket de dahil olmak üzere, modern öznenin öteki yüzü olan “birey”le de alakası yoktur. Anarşist öznellik büyük bir karakteristiğe gönderme yapar, çokludur: *Verili bir anda* onu oluşturan, insan olan ya da olmayan öğelerin doğası içinde çokluktur; biçimlerinin ve kapsamının bitmek bilmez değişimi içinde çokluktur. Geleneksel ya da tarihsel olarak anarşizm üç büyük tür öznelliği birbirinden ayırt eder; bunlar birbirlerini dışlamazlar ve olası başka türler hakkında hiçbir önyargıda bulunmazlar:

Bireyci bir öznellik. Bunun ilk ve esas teorisyeni Stirner’dir. Bu bireycilik sık sık modern bireycilikle yanlış yere karıştırılmıştır. Oysa ki anlamı bakımından, her birey asla kendi varlığını -kendisine tıpatıp benzer başka bireylerin yanında- genel olduğu için biricik bir modele göre tanımlanmış görmez, tersine, kendi mutlak tekilliğini şiddetle ileri sürer.[155] Böylece, olası bütün insan varlıkları ölçeğinde, liberter öznelliğin indirgenemezliğini çoğaltır;

Yakınlıkçı bir öznellik; buna komünist-liberter de denir. Burada bireysellikler, *verili bir anda,* tekil kuvvetlerini (mizaç, zevkler, duyarlılıklar, yetenekler, iştahlar), “hep daha *mahrem* ve karmaşık ilişkiler”le (Malatesta), yeni ve daha güçlü bir öznellik oluşturmak için birleştirirler. Aynı ölçüde tekil ama karşılaştırılabilir ya da farklı başka öznelliklerle birleşebilen ve “bütün insanlığa, bütün yaşama” (Malatesta) uzanabilen bir *bileşke* (Proudhon ve Malatesta);[156]

Özellikle işçi hareketine ve sendikal harekete tarihsel olarak bağlı bileşenleri ve kapsamı açısından çok daha çeşitli bir kolektif öznellik. Meslek sendikaları, sanayi sendikası birlikleri, yerel sendikal birlikler, (mesleki ya da sınai) federasyonlar, konfederasyonlar, enternasyonaller -

birbirleri karşısında, her biri kendi içinde, zaman içerisinde ve dönemlere göre- farklı öznellikler oluşturur; yalnızca insanların tekilliklerinden değil, aynı zamanda, insani olmayan maddi tekil varlıklardan da (odun, kömür, demir, kâğıt, mala, şahmerdan, fırça, torna yayı, hız, mevsimler, vs.) yola çıkılır. Federe ya da iç içe geçmiş, yakınlıkçı ve bireyci öznelliklerle birleşmiş (çalışma borsasının kurucularından biri olan Pelloutier bir bireyciydi) bu bireysellikler ya da kolektif öznellikler, bambaşka gerçeklik düzlemlerinden (cinsiyet, aile ilişkileri, ortak tarih ve kültür, sanat, sınıf, yaş, devrim dönemlerinin “kitleler”i, devrimci durumlar, vs.) kaynaklanan sonsuz sayıdaki başka öznellikle birleşebilir.

Bu anlamda, çeşitlilikleri dolayısıyla liberter öznellikler, liberter hareketlerin bağlılıklarını bildirdikleri *anarşinin* ifadesidir.

Özyönetim (Özidare)

(bkz. *özerklik*, *kolektif güç*, *olumlu anarşi* ve *güçler dengesi*). Liberter düşüncenin nispeten yeni bu kavramı, geçen yüzyılın yetmişli yıllarının başındaki Fransız işçi hareketinde bir süre kendini gösterdikten sonra, sendikaların devlet aygıtına entegrasyonu ve patronlarla ortak yönetimle birlikte, keza gücünü ve imkânını oluşturan işçi sınıfının yokoluşuyla birlikte yokolur. Yirminci yüzyılın ikinci yarısının başında ortaya çıkan özyönetim fikri uzun özgürlükçü geleneğin doğrudan uzantısıdır. Bu geleneğe göre, devletin, sermayenin ya da Tanrı ve temsilcilerinin tekeline aldığı kolektif *gücü*, bunu üreten varlıkların çokluğu -bu varlıklar ne kadar sonsuz küçük olursa olsun her biri kendince- yeniden-uyarlamalıdır. Proudhon’un ardından, bir yüzyıl kadar önce Gustave Courbet, özyönetim fikrini alttan alta destekleyen dünyayla ilişkinin dolaysızlığını en güçlü bir şekilde 1853 yılında ifade eder ve devlet adına bir tablo sipariş etmek isteyen bir “hükümet” üyesiyle görüşmesinin anlatır: “Bana söylediklerinden kesinlikle bir şey anlamadığım cevabını hemen verdim, öncelikle bana kendisinin bir *Hükümet* olduğunu ileri sürüyordu, bense kendimi bu hükümetin içinde asla hissetmiyordum, ben de bir Hükümettim ve benimki için kabul edebileceğim her şey adına onunkine meydan okuyordum. Onun Hükümetini basit bir *kimse* kabul ettiğimi söyleyerek sözlerime devam ettim.”[157] Yine Courbet’de on sekiz yıl sonra bulunan daha genişletilmiş bir anlayışta ise, ressam, Komün döneminde, bölge delegelerinin seçimine bağlılığını bildirirken, sanatçıları kendi “hükümet”lerine sahip çıkmaya ve “sanatçılar federasyonu” kurmaya davet eder: “Ressamların, benim teşviğimle, bu düşünce düzeninde [federatif ilke] inisiyatif aldıklarını görmekten mutluyum. Toplumun bütün devlet yapıları onların örneğini izlerse, gelecekte hiçbir hükümet bizimkine baskın çıkamaz. Birbirine bağlanan ve kendi çıkarlarına göre oluşmuş birlikler bizim kantonumuz olacaktır ve bunlar kendi kendilerini yönettikleri ölçüde Komün’ün yükünü hafifleteceklerdir.”[158]

Bu sonuncu metne bakarak (haksız yere) sanılacağının tersine, ve bu son on yıllarda işyeri yönetiminde, reklamcılıkta ya da politik örgütlenmede görülen bazı liberter esinlerin yozlaştırıcı etkisine bakarak, anarşist özyönetimin iktidarı ademimerkezileştirmekten, toplumsal örgütlenmenin

alt basamaklarına özerklik payı vermekten, kendilerine emanet edilmiş olan görevi daha etkili yerine getirmeleri için, gerekliliklerine paralel bir şekilde daha fazla coşku, inisiyatif ve muhtemelen tatmin sağlayarak, bu kesimlerin kendi yaptıklarıyla "ilgilenmesini sağlamak"tan ibaret değildir (bkz. *özdisiplin* ve *libertaryen*). Liberter özyönetime bağlı olan *özerklik*, söz konusu *kolektif varlığın* doğası ne olursa olsun, mutlak bir özerkliktir; her öznellik gibi genellikle özne kavramına bağlanan imtiyazlar bütünüyle birlikte -egemenlik, hassasiyet, varolma hakkı, ayrılma ve saygı hakkı, dünyaya topyekun bakış açısı, eşit söz hakkı-, söz konusu *kolektif gücün* boyutu ne olursa olsun, gerçek bir *öznellik* kuran bir özerkliktir (bkz. *eşitlik*). Sürekli hareket halinde olan, geçici ya da uçucu sonsuz sayıdaki kolektif varlık tarafından mümkün kılınan, *verili bir anda* onları oluşturan işbirliği tarzlarına bağlı olarak varolan özerklik ve öznellik, liberter özyönetim hakkına sahip olan bu güçlerin her biri, daima *gerilim*, çatışma ve sürekli yeniden kurulmaya çalışılan istikrarsız bir denge ortamındadır (bkz. *güçler dengesi*). Bu anlamda, kaos ve iradi yapım şeklindeki ikili çehresiyle *anarşi* kavramına gönderme yapılabilir.

Perspektifçilik (Perspektif)

Verili bir *kolektif gücün bileşkesi* olan *bakış açısı* üzerinde temellenen bilgi teorisini tarif eder. Felsefi açıdan, liberter perspektifçilik iki felsefi geleneğe atfedilebilir: *güç* bakımından Nietzsche; varlıkların *özerkliği* bakımından Leibniz (özellikle de Proudhon).

Platform, Platformculuk

(bkz. *sentez*)

Politik Dirimcilik

(bkz. *dirimsel* ve *dirimcilik*)

Potansiyel

(bkz. *plastik güç* ve *olası*). Olası bütün kolektif varlıkların kökeninde, asla dingin olmayan, “yarı-kararlı” olmayan, sürekli oluş ve dönüşüm halindeki varlığın kuvvetini nitelemek için Simondon’un yararlandığı kavram.

Pozitif Anarşi

(bkz. *inkâr, kendinden daha fazlası, güçler dengesi, gerilim* ve *dışarının gücü*). *Hınç* ifadesi olan negatif liberter projeden olduğu kadar tahakküm ilişkilerine karşı mücadelenin de etkisinden kurtulmaya yarayan Proudhoncu kavram, *red, kopuş* ve *isyandan* yola çıkarak, dünyayı başka türlü, özgürleştirici biçimde yeniden oluşturabilecek olumlu güce anında dönüşmediğinde, her zaman kışkırtıcı olma riski taşır. Pozitif anarşi, kolektif güçleri kösteklerinden serbest bırakabilen, onları *ellerinden geleni sonuna dek yapmaya* yönelten bir dinamiğin ve yeni bir düzenlemenin olumlanmasıdır.

Pratik Duyu

(bkz. *deneyim*, *sezgi* ve *şeylerin ortası*). Bizi yaşatan şeyi algılama, şeyleri ve (insan olan, olmayan) varlıklarla ilişkilerini, bizzat bu şeyleri ve bu ilişkileri oluşturan *durumların* içinde değerlendirme kapasitesi. Bu da daha güçlü ve daha özgür bir yaşamı öne çıkarma kapasitesinin varlığına (ve yokluğuna) göre yapılır. Bu değerlendirme, öncelikle her bir duruma ve onu oluşturan şeye özgü özgürleştirici nitelik üzerine bir değer yargısıdır. Yarar gözeten ya da yararcı (bkz. *yararcılık*) hiçbir yanı yoktur. Daha doğrusu, liberter bakış açısından, bir duruma dair her yararcı değerlendirme, doğrudan doğruya ya da sonunda, tahakküm ilişkilerinin taşıyıcısıdır.

Pratikler

(bkz. *eylem* ve *teori/pratik*)

Proje

(bkz. *eylem, amaç/araç, kolektif akıl* ve *entelekhia*). Liberter proje, örneğin az çok erişilmez bir hedef ya da bir ideal biçimindeki liberter *hareketten* ayrı değildir. Proje ve hareket, her gerçeklik için olduğu gibi, dikkatli biçimde incelendiğinde şu görülür: Her hareket, var olan her gerçeklik, verili bir anda (yani bütün durumlarda) kendi içinde kendi projesini, varlık nedenini de taşıdığından, yöneldiği şeyi olduğu kadar onu harekete geçiren şeyi de içinde taşıdığından, proje ve hareket birbirinden ayrılamaz; çünkü proje hem eylemin amacı hem de başlangıcıdır, geçmişi ve geleceğidir, devindirici gücü ve hedefidir, iç mantığıdır (*entelekhia*). Özgürleşme için mücadele eden güç ya da hareketlerin liberter kavranışı, bu güç ya da hareketlerin kendilerine verdikleri belirgin hedeflerin daima ötesine gitmeyi, gerçekten onları harekete geçiren şeyin ne olduğunun araştırılmasını, verili bir andaki kolektif *düzenleme* olarak onları oluşturan *arzunun* (ya da *iradenin*) doğasını araştırmayı gerektirir (bkz. *yukarı/aşağı*).

Rasyonel

(bkz. *irasyonel*)

Red

(bkz. *isyan, kopma*, *ayaklanma* ve *bir şey-karşıtlığı*)

Sağ (Sol)

(bkz. *sınıflandırma*). Fransız Devrimi'nin ilk politik meclislerinin 500 metrekarelik alanında halk temsilcilerinin coğrafi dağılımından kaynaklanan muğlak politik ayrım. Mevcut toplumsal ve ekonomik düzenin dar sınırları içine dahil olan bu ayrım özellikle "yurttaş"ları bu düzene tabi kılmaya yarar ve onlara kendi yönelimlerine, genellikle her beş yılda bir oy pusulalarının tasnifi ve enformatik işlemiyle, anında ve özgürce karar verdikleri yanılsaması verir.

Sağcı Anarşizm

(ayrıca bkz. *Libertaryenler*). Genellikle erkeklik ideolojisi yanlısı ve paranoyak, *tepkili* güçleri ayıklamaya yöneltirken, sürekli olarak hazmı güç, *isyan* edemeyen, *hınçla* dolu ve *nihilizmin* her türlü *olumlamayı* reddettiği varlıklar doğurma riski taşıyan hırçın ve huysuz olma tarzı. Genellikle sanılanın tersine ve sıklıkla anarşizm sıfatının gaspçısı görülmesine karşın *sağcı* anarşizm“solcu” denen anarşizmin kimi akım ve yanlarına yabancı değildir; örneğin en dolaysız militan tutumlar kadar, liberter hareketin kimi akımlarının Paul Rassinier gibi anti-semitist ve hınç dolu insanlara karşı gösterdiği uzun ve kör hoşgörü de buna örnektir.[159] Ünlü sağcı anarşistlerden bazıları: Yazarlar Céline ve Léo Malet (yaşamının sonuna doğru), sinemacı Claude Autant-Lara...

Sağduyu/Mantık

(bkz. *deneyim*). Lenin'den, Althusser'den ve epistemolojik kopuşun bütün yandaşlarından geçerek Dukheim'dan Bourdieu'ye uzanan ve yaşamının anlamını, bu yaşamı şekillendiren yazgıyı ve *belirlenimleri dışardan* söylemek için herkesin sağduyusundan ve deneyiminden kopmasını gerektiren *bilimin* yeterliliklerine karşı, liberter düşünce, tersine, var olanın, yani *olasıların* anlamının bütününe *kolektif varlıkların,* belli bir bakış açısından, kendi içlerinde sahip olma kapasitesini ileri sürer (bkz. *ortak kavramlar* ve *kolektif akıl*). Anarşizme göre bilimin bakış açısı diğer bakış açılarından biridir ve kendi kendine yeterlilik, kadercilik, dışsallık ve üstünlük iddiaları onun baskıcı, sakatlanmış ve sakatlayıcı niteliğinin en kesin işaretidir (bkz. *kuvvet*). Fakat -Whitehead'la birlikte- liberter düşünce, sağduyuyu *mantıkla,* kolektif güçleri mevcut düzen sınırlarının sürekli düş kırıklığına uğrattığı basmakalıp fikirlerin gerçekliğiyle karıştırmaz.[160] "En iddialı teorik sözcelerde" (ve bilimin kendisinde) olduğu gibi en sıradan yargılarda da mevcut olan mantık, kesin olarak saptanmış bir düzen içinde herkesi yerli yerini koyma iddiasındadır; oysa ki sağduyu gerçekliklerin ve "teorinin yetkisi" altında, "izinli söylemlerin boşlukları" arasında "ısrarlı ısrarlı mırıldanır"[161] ve icadın, yaratmanın ve var olandaki yeniliğin sonsuz gücünü ileri sürer.

Sahiplenme (Mülkiyet)

(bkz. *beden*). Gençliğinde ünlü “Mülkiyet hırsızlıktır!”ın yazarı olan Proudhon, ömrünün sonunda, devletin kibrine karşı zorunlu bir koruyucu olarak gördüğü bu aynı mülkiyetin savunucusu olmakla sık sık suçlanmıştır. Bu, aynı zamanda, dogmatik Marksizmin kemikleşmiş bakışında, anarşizmin önde gelen düşünürlerinden birinin küçük burjuva karakterinin (“küçük mülkiyet” biçiminde) kanıtıdır. (Bazı açılardan) tamamen temelsiz olduğu söylenemeyecek bu eleştiri çok daha radikal bir yaklaşımı gizlemekte ve gözardı etmektedir. 1848 yılında yazdığı *Solution du problème social’*de [Toplumsal Sorunun Çözümü] Proudhon şöyle haykırır: “Ben mülkiyet ile topluluk arasında bir dünya inşa edeceğim.”[162] Mülkiyet kavramının keşfetmeyi sağladığı şey bu dünyadır. Sahip olma ve mülkiyet, var olanın bölüşümü ve bundan yararlanma homojen hakkının hiyerarşikleşmiş dereceleri değildir. Bu terimlerin her biri, dünyanın oluşumundaki iki kipliğin çıkış noktasıdır. Ve her biri, kendini dayatırken, ötekinin anlamını değiştirir. Çıkış noktası olarak ele alınan mülkiyet (ve onun zayıf anlamdaki hukuksal değişkesi olan mal edinme) gerçekliği sabit ve birbirinin dışındaki -*pars extra partes*- kendiliklere bölme eğilimindedir. Bu kendilikler kendi kimliklerini belirli bir süre boyunca aynı yeri, başka her şeyin dışlandığı bu yeri işgal etme yönündeki mülk sahibi yeteneklerinden alırlar. Kökensel çıkış noktası olarak görülen mülk edinme, tersine, yepyeni -“henüz varolmamış” der bize Proudhon- ve var olanı ele alış tarzımızı bile etkileyen bir “mülkiyet” rejimini tanımlamaya yöneliktir.[163] Liberter düşünce, bu anlamda, Gabriel Tarde gibi bir yazarın günümüzdeki yeniden keşfiyle buluşabilir. “Var olma” üzerinde temellenen bir dünya anlayışının karşısına liberter düşünce “sahip olma” üzerinde temellenen bir dünya anlayışı çıkartır. İnsan varlıklarını onların dışındaki gerçeklikten (inkâr edilebilecek bir gerçeklik) ayıran Descartes’ın “varım”ının karşısına sahip olmak çıkartılır; burada, sahip olduğum şeyin beni tanımlaması anlamında, ben sahip olduğum şey olarak “varım”dır. Dünya, “doğanın hakimi ve sahibi” Kartezyen “özne” şeklinde, (hemcinsleri de dahil olmak üzere) çeşitli “nesneler”e -ya da hiçbir şeye- sahip olan bir “özne” şeklinde başkalarına dışsal olarak sahip olan, kendi üzerlerine kapalı varlıklardan oluşmaz artık. Tersine, gerçeklik, liberter

düşünce tarafından tasarlandığı haliyle, *kolektif güçlerin* sonsuzluğuna ya da -Tarde'nin kelimeleriyle- tezahür etmeye çalışan "itkilerin", kendini ifade etmeye çalışan, ellerinden gelenin sonuna dek gitmeye çalışan (bkz. *irade*) "isteklerin" sonsuzluğuna gönderme yapar. Sahip olma, bu durumda, "mülkiyetler"e dönüşür, ama "mülk sahibi" olmayan mülkiyetler, "bir cismin özellikleri"nden, oluşturduğu güçlerden ve Jean-Clet Martin ile Jean Milet'nin dediği gibi, mevcut düzenin kaba temsillerinin, "her bireysellikte bulunan bireylerin çokluğu, tekil olan, bireysel olan yararına tahtından indirilmiş (...) bulunan varlığın katı kategorileri tarafından hapsedilmiş" temsillerin, sonsuz sayıda *olası* dünya oluşturma yeteneğine sahip "gizil arzular" ya da "*güç düğümleri*" dünyasını ön plana çıkardıkları bütünsel bir hareket içinde onları oluşturma tarzından yola çıkarak bir cismin yapabildiklerinden söz ederkenki kelimenin fiziksel anlamındaki mülkiyetler.[164]

Sapkınlık

(bkz. *cinsellik*)

Savaş (Savaşçı)

(bkz. *aletler/silahlar, isyan, şiddet* ve *emek*). Anarşizm, on dokuzuncu yüzyılda doğduğundan ve deneyimlerinin temelini 1914-1918 savaşının kolektif travmasından önce geliştirdiğinden,[165] yirminci yüzyılın askeri ve totaliter dehşetleriyle önemi maskelenmemesi gereken bir kahramanlık biçimine sıkı sıkıya bağlıdır. Birinci Dünya Savaşı'na barışçıl *tepki* İkinci Dünya Savaşı sırasındaki *bütüncül pasifizmin* sapmalarına yöneltmişse de, liberter hareketin bazı akımlarında baskın çıkmaya çalışan *şiddetsizliğin* bazı belirlenimlerinin aynı zamanda liberter özgürleşmeye kökten karşıt güç ve iradelerin taşıyıcısı oldukları da söylenebilir. *İsyan, ayaklanma* ve bir tür gurur, şiddet ve ölümle ilişki,; 1831'de Lyonlu dokuma işçilerinin kara bayrağından ("diz çökerek yaşamaktansa ayakta ölmek yeğdir!") Makhnovista isyancı ordusunun süvarilerine ve hızlı taşanki'lerine ya da bambaşka koşullarda ve bambaşka biçimde, Temmuz 1936'nın Barselona caddelerinde kendini öldürten Ascaso'suna dek uzanan çeşitli biçimleriyle anarşist hayalgücünün ve projenin merkezindedir. Tarihsel olarak anarşist hareketin kendi projesine ölümü dahil ediş tarzını, ister bayrağının aşikâr sembolizminde, mücadelelerinin genellikle umutsuz niteliğinde ya da başka bir şekilde olsun, isterse de 1880-1890'lı yılların suikastlarında olsun (bkz. *anarşist kimya*), marazilik ya da nihilizm olarak yorumlamak haksızlık olur. Liberter hareket ne savaşın dehşetini unutur ne de başka bir düzlemde, yazılarıyla ve eylemleriyle, *itaatsizlikle* ve her türlü militarizm ve askeri kurumun kesin reddi dolayısıyla teşhir edip mücadele etmekten asla geri durmadığı, bu dehşeti mümkün kılan askeri kurumların iğrenç niteliğini gözardı eder.[166] Ama bu mücadele ve bu teşhir, bireysel ya da kolektif mücadelenin reddi anlamına asla gelmez; hatta en aşikâr ve en acımasız savaşçı boyutu da kapsayabilir: "Silahlanmak", bu silahları düşmandan, askeri kurumlardan almak, hatta *aletleri silahlara* dönüştürmek, bunları ilk işlevlerinden tamamen farklı kullanarak bambaşka nitelikte bir dinamiğe, kökten yeni ama yine de insanlığın kökenine ve tarihine nüfuz eden bir harekete onları katmak söz konusu olabilir Anarşizme sık sık atfedilen bencillik ve benlik kaygısı genellikle *hayatını tehlikeye atmakla* asla çelişmez*;* bu hayatın en uç noktaya kadar götürülmesiyle, kişinin kendi içinde taşıdığı *dışarı gücü*'ne varana dek, muhtemelen yaşamla ölümün

birbirine karıştığı noktaya dek götürülmesiyle (ayrıca bkz. *kendinden fazlası, içerim*), kişinin *sınırlarının* sonuna dek giderek kendini açmasıyla asla bağdaşmaz değildir.[167]

Liberter isyanın ve ayaklanmanın bu savaşçı ve acımasız boyutunu en iyi ve en sıklıkla ifade eden kişi kuşkusuz ki Bakunin'dir. "Halk silahlansın!" diye, "bütün halkın kitlesel ayaklanması" adına, "imha savaşı", "elde bıçak vahşice savaş" için "aşağıdan yukarı örgütlenmiş" ayaklanma çağrıları yapar.[168] Ama bu "iyi kalpli" Louise Michel'de de görülür. Çocukların hayvanlara kötü davranmasına isyan eden, ama omzunda tüfekle Komün'ün bütün mücadelelerine katılan, 10 Nisan tarihli *Journal Officiel de la Commune* tarafından "çok sayıda jandarma ve bekçi öldürdü"ğü için tebrik edilen Louise Michel, "Evet, ben bir barbarım, topu seviyorum, havada barut, mermi kokusu duymak hoşuma gidiyor," der anılarında.[169] Proudhon'a kadar uzanabiliriz: *Emeğin* bu inatçı savunucusu, eleştirmekte acele edersek haksızlık etmiş olacağımız terimlerle mücadelenin ve savaşın erdemlerini kutlamaya kadar işi vardırıyor:

"Savaşa selam olsun! Çamurdan dölyatağından kısmen çıkan insan savaş sayesinde kendini görkemi ve yiğitliğiyle ortaya koyar; zaferi ve ölümsüzlüğü ilk kez yenilmiş düşmanın cesedi üzerinde hayal eder. Oluk oluk akan bu kan, bu kardeş katliamları bizim insanseverlerimizi dehşete düşürüyor. Bu gevşek ve ölgün tavrın erdemlerimizin soğumasının habercisi olmasından korkarım. (...) Kurtlar, aslanlar, tıpkı koyunlar ve kunduzlar gibi, kendi aralarında savaşmazlar: Bu saptama uzun süredir türümüze karşı bir hiciv haline getirildi. Tersine, bunun bizim büyüklüğümüzün işareti olduğu nasıl görülmez! Eğer doğa, elinden gelmediği için, insanı asla savaşçı olmayan, özellikle hünerli ve toplumsal bir hayvan yapmış olsaydı, daha ilk günden, tek yazgıları işbirliği olan hayvanlar düzeyine düşmüş olurdu; kahramanlık kibriyle birlikte, devrimci yeteneğini de yitirirdi (...)"[170]

Savaşa ve savaşçıya dair bu olumlu perspektif, liberter düşüncenin en çağdaş ifadelerinde, örneğin Pierre Clastre'ın devletsiz toplum analizlerinde,[171] özellikle Nietzsche'nin[172] ardından "savaşçı"yı "asker"den, "göçebe savaş makinesi"ni (ki Makhhovichtchina kuşkusuz ki

yakın tarihte bunun en iyi örneklerinden biridir) “devlet aygıtı”ndan ayırt eden Deleuze ve Guattari’de görülür.[173] Gerçekten de, Hint-Avrupa geleneğinin iki büyük tanrısı olan Varuna ve Mitra’nın yanında, büyücü kralın ve yargıç kralın, bağlanma ve sözleşmenin, despot ile yasa koyucunun, devletin ve tahakkümün bu kurucu çiftinin yanında, savaşçı ve asi tanrı İndra, “saf ve ölçüsüz çokluğun, güruhun, geçiciliğin aniden ortaya çıkışının ve başkalaşım gücünün” tanrısı olarak eylemde bulunur: “Sözleşmeye ihanet ederek bağı çözen” tanrı, “ölçüye karşı *öfkeyi*, ciddiyete karşı ivediliği, kamusal olana karşı gizi, egemenliğe karşı kuvveti öne çıkartan” tanrı, “aygıta karşı bir makine”, “bir başka adalete, kimi zaman inanılmaz bir acımasızlığa, ama kimi zaman da meçhul bir merhamete tanıklık eden” savaşçı tanrı, “kadınlarla, hayvanlarla başka ilişkilere özellikle tanıklık eden, çünkü ‘durumlar’ı ikiye bölmek yerine, her şeyi oluşum ilişkileri içinde yaşayan” tanrı, “ilişkilerin denkliğini olduğu kadar terimlerin ikiliğini de aşarak savaşçının bütünüyle hayvan-oluşu, bütünüyle kadın-oluşu. Savaş makinesi devlet aygıtından her açıdan bambaşkadır, başka niteliktedir, başka kökendedir.”[174] Ve çok mantıksal olarak, *çalışmanın/emeğin* eleştirisinden yola çıkan Deleuze ve Guattari “on dokuzuncu yüzyılda sosyalist ve anarşist akımların karşıtlığı”nın radikal karakterini vurgulamışlardır: Bir yanda, iktidarı ele geçirme ve devlet aygıtını zorlama *iradesiyle* “bu bir iş gücünün bakış açısıdır”, diğer yanda, devlet aygıtını yok etme iradesi olarak “göçebeleşme gücünün bakış açısıdır.” Anarşizmin “Doğu’dan gelen göçebe temalar”a referansını, proleteri “Batı dünyasında göçebenin mirasçısı”[175] yapma iradesini haklı çıkartan bir karşıtlıktır bu (bkz. *göçebe, dışarının gücü*).

Savurganlık

(bkz. *aşırı bolluk, cömertlik, savaş-savaşçı*, *kuvvet* ve *olumlama*). Babasının yasasına boyun eğen ve savurganlığının yitime ve günaha dönüştüğünü, tarihin sonunda bağışlananacağını ve aile ekonomisinin dar sınırlarına geri döneceğini gören İncil'deki müsrif oğulun karşısına anarşizm, varlığın kaynağından gelen ve varlığın kuvvetini serbest bırakabilecek tek şey olan sonsuz bir *savurganlığı* çıkartır.

Saygı

(bkz. *eşitlik* ve *özerklik*). Varlıkların *özerkliğinin* ve dolayısıyla *eşitliğinin* karşılıklı tanınması. İşbirliği yapma ve yapmama tarzlarının merkezinde yer alan saygı, başkalarına, onları oluşturan şeye ve bu oluşumun yeni ilişkiler olarak izin verdiği şeye büyük bir dikkat gerektirir. *İsyanın* ve ona bağlı olan çok özel *şiddetin* kaynağı olan saygı, her türlü tahakküm teşebbüsünü, karışıcı ya da yıkıcı her türlü şiddeti dışlar. Bu anlamda liberter ilişkilerin merkezinde bulunur.

Semboller (İşaretler)

(bkz. *ifade, temsil, eyleme geçiş, nesne* ve *kolektif akıl*). İşaretlerin ve sembollerin muğlaklığını en net ifade eden Proudhon'dur.

Bir yandan, Platon'un bu kelimeye verdiğine çok yakın bir anlamda, semboller, farklı kolektif varlıkların kendi aralarında sürdürebilecekleri "karşılıklılık" ilişkilerinde temel bir rol oynar.[176] Kolektif varlıklar, bu karşılıklılık ve mübadele ilişkileriyle (ekonomi, aşk, entelektüel ilişki, vs.) ve bunun için birbirlerine gönderdikleri işaretlerle (para, dil, teori, akıl yürütme, sanat ve mimik) yalnızca kendi kuvvetlerini artırma imkânına sahip olmakla kalmazlar, aynı zamanda, işbirliği içine girerek, taşıyıcısı oldukları "eylem tarzları"nı da işaret ederler ve dil düzleminde "tercüme etmeye" muktedir bir *kolektif akla* sahip, çok daha geniş kolektif varlıklar doğurma imkânına sahip olurlar.[177] Fakat, özgürleştirici ve liberter eylem, "kolektif aklın" "somutun mantığı" biçiminde "kolektif varlığa içkin" bir ilişkiyle "eşzamanlı olarak vücut ve anlam" edindiğinde, işaretlerin bu olumlu kuvveti, bunların mümkün olmasına katkıda bulundukları güçlerin ve güç bileşimlerinin *ifadesi* olmaktan asla vazgeçmemelerini buyurgan bir şekilde gerektirir.[178]

Diğer yandan, sembollerin ve işaretlerin gücü ve tehlikesi, tam da *ifade etmeleri* gereken gerçekliğin yerini alabilmelerinde, onun yerini tutabilmelerinde, kendilerini *temsile* dönüştürmelerinde ve din adamlarının, yöneticilerin ve mülk sahiplerinin eliyle aşkın bir güç olarak kolektif güçlerin üzerine çıkmalarında yatmaktadır. İşaretler ve semboller bu durumda "tuzağa",[179] "kapana"[180] dönüşürler. Proudhon'un ifadesiyle, sermaye ve devletin yanında "üçüncü kuvvet" olan sembolik iktidar bu durumda baskıcı eserini tamamlar, yoksunlaşmayı meşrulaştırır, insanların yarattığı şeyi mutlaklığa atfeder.[181]

Sendika (Devrimci)

(bkz. *doğrudan eylem, kuvvet* ve *kolektif varlık*). Yakınlık grupları ve bireyselliklerle birlikte, sendika, tarihsel olarak, liberter hareketin bellibaşlı gruplaşma biçimlerinden birini oluşturur. Sendika bu durumda “devrimci” sendika anlamında anlaşılır (bkz. *devrimci sendikacılık*) ve yalnızca savunmayı ya da temsil ettikleri (bkz. *temsiliyet*) ücretlilerin kaderini iyileştirmeyi dert edinen, ama tartışma konusu edilmeyen bir toplumsal düzen içindeki çok sayıda başka tür sendikadan ayrılır. Liberter sendikanın “devrimci” ya da özgürleştirici niteliği yine de programında ya da varlığına yol açan kısıtlamalarda (bkz. *toplumsal sınıflar*) aranmamalıdır. Sendika, hem doğduğunu gördüğü düzen karşısındaki bu gruplaşma tarzının dışsallığında, hem de sendika adı altında bu şekilde oluşmuş kolektif varlığın doğasında, bileşim tarzının sonucu olan özgürleştirici ya da olumlayıcı gücün niteliği ve yoğunluğu içinde bütünüyle içerilmiştir. Bu nedenle liberter sendika, hem sendikaların oluşturduğu kolektif varlıkların içkin devrimci kapsamını inkâr edebilen (bkz. *yabancılaşma*) hem de dışardan onları doğrularken aynı zamanda bu Marksist örgütlenmelerin (sınıf mücadelesinin aşkın karakteri adına) onları yönetme, onların içine sızma ve (özgürleştirici bakış açısından, kimi zaman muktedir oldukları yaşam kuvvetinin bakış açısından ne kadar yoksul ve sınırlı olsa da) onları kullanma yönündeki dışsal iddialarını da doğrulayan tek şey olan sınıf mücadelesi açısından devrimci yararlılıklarını olumlayabilen Marksist örgütlenmelerin zıddıdır. İster “aydın” bir kapitalizmden kaynaklansın isterse de sözümona devrimci bir Marksizmden, sendikalizmin alışıldık kavramlarının yararcı karakterinin ve dışsallığın karşısına liberter düşünce her kolektif varlığın herhangi bir anda ve farklı derecelerde muktedir olduğu ve tarihsel olarak da bellibaşlı tezahürlerinden biri sendikalar olan özgürleştirici içselliği çıkartır.

Sentez, Sentezcilik

(Platform, Platformculuk)

İki savaş arası dönemin başında, önemli İspanya örneği hariç, liberter hareketin toplumsal ve devrimci sahneden kalıcı bir şekilde tasfiye edildiği bir dönemde (İtalyan faşizmi, Bulgar liberter hareketinin ezilmesi, Rusya'da Bolşevizmin zaferi, Fransa'da, Arjantin'de, ABD'de liberter sendikal hareketin genel çöküşü... Marksist komünizmin kalıcı hegemonyası) bazı özgül ve dar anarşist çevrelerde doğan eski, gereksiz örgütsel ve polemik ayrım. Her türlü pratikten kopuk "platformcular" ve "sentezciler" (her şey yitirildiğinde geride kalan) özgül anarşist örgütlenmenin, katı ve buyurgan (kabaca Rusya'da zafer kazanmış olan Leninist demokratik merkeziyetçilik modeline uygun) teorik ve taktik bir program etrafında (platform) ya da uzlaşmalı ve eklektik bir teorik "sentez" etrafında birleşmesini tartışıyorlardı. Federalizme ve kolektif varlıklarla bakış açılarının çokluğuna bağlılığını belirten anarşizm hem platformu hem de sentezi reddeder; ve aynı gerekçelerle, bu iki ideolojik referansın tersine, bir "sentez"in içinde geniş fikirlerle, veyahut dar ve tekelci bir "platform"un içinde birleşmeye çalışan örgütsel ya da programatik "fikir" ya da "kanaat"lere asla gönderme yapmaz. Federalizm ve bakış açılarının çeşitliliği, gerçek, pratik, somut *güçlere* ve *hareketlere* gönderme yapar (erkek baskısına karşı mücadele eden ve örgütlenen kadınlar, ekonomik sömürüye karşı mücadele eden ve örgütlenen ücretliler, faşist fikir ve pratiklere karşı mücadele eden mahalle ya da lise grupları, maruz kaldıkları sömürgeciliğe ve tahakküme karşı mücadele eden kültürel azınlıklar, özyönetim deneyimleri, sanatsal yaratılar, vb.). Bu gerçek güç ve hareketler, ister istemez çoklu ve tekil olduklarından, farklılıkları silme, politik rol ve anlamlarını tanımlama ya da hiyerarşikleştirme, onları asgari bir ortaklığa indirgeme ya da örgütsel, taktik ve stratejik bir buyruğa tabi kılma iddiasında olan her türlü "sentez" ve "platforma" (tanım gereği) indirgenemez. Platform ile sentez, ideolojik olduklarından, her ikisi de, Proudhon ile Bakunin tarafından düşünüldüğü ve İspanya'da ya da liberter hareketin gerçekten gelişmeye başladığı her yerde uygulandığı haliyle federalizmin pratik ve gerçekten yıkıcı gerçekliğine karşı koyarlar. Gerçekten de, yalnızca bir güç, gerçek hareket oldukları ölçüde, liberter

hareketin bileşenleri 1) birbirlerinden kökten farklı, hatta çelişik olabilirler (tıpkı gerçekliğin olduğu gibi ve *anarşiye* bağlılığını belirten herhangi birinin sevinebileceği gibi); 2) bu farklılıkları ve bu *çelişkileri* karşı karşıya getirebilir, birleşebilir ve ayrışabilirler, bütün sonuçlarını, fikirlerin, programların ve bayrakların, gökyüzünde, yalnızca iktidar için dövüşülen, haklı olmanın, başkalarını dışlama ve atmanın iktidarı için mücadele edilen yerde değil, gerçeklikten, gerçek sorunlardan, her bir kişinin, herkesin kendince ve kendi tarafında her gün yaşadığı, hissedebildiği, tek başına ve başkalarıyla birlikte her gün analiz edip değerlendirebildiği gerçeklikten yola çıkarak değerlendirebilir.

Sevinç/Üzüntü

(bkz. *iyi/kötü*).

Sezgi

Kimileri, haklı olarak, devrimci sendikalizmi Bergson'a ve özellikle onun sezgi kavramına verdiği role yakın görmüşlerdir. Liberter sezgi, kaynağını *kolektif varlıkların* içinden, onları oluşturan şeyin en derininden alır (bkz. *mahrem*, *monad*, *iç*, *İdea*). Varlıklar ile onların birleşme ve daha güçlü bir varlık oluşturma olasılığı arasındaki ilişkilere buyuran şey sezgidir. Sezgi bizim en dolaysız ve en hissedilir ilişkilerimize hükmeder, ama aynı zamanda herhangi biriyle işbirliği yapma ya da yapmama nedenlerini düşüme kapasitemize de hükmeder (bkz. *benzeşim*, *yakınlık*, *tiksinti* ve *iğrenme*). Sezgi yalnızca her kolektif varlığa içkin bir yeti (bu varlığa özgü bileşim tarzının bileşkesi) değildir; aynı zamanda, kolektif güçler arasındaki ilişkilerin uzun deneyiminin birikimini, iyi ve kötü buluşmaların sanatını da gerektirir.

Sınıf (Toplumsal Sınıf, Cinsiyet Sınıfları, Yaş Sınıfları)

(bkz. *anti-otoriter, iktidar, olasılıklar*). Anarşizm, solun ya da aşırı-solun on yıllar boyunca işçici, üçüncü dünyacı, feminist vb. söylemlerin aşina kıldığı Marksist ya da Marksizan çok sayıda tahlilden iki şekilde ayrılır.

Liberter düşünce açısından, günümüz toplumlarını kateden ve şekillenmelerine katkıda bulunan büyük bölünmeler (işçi/burjuvazi, erkek/kadın, genç/yaşlı, beyaz/siyah, şehir/köy, yukarı/aşağı, in/out, sol/sağ, ezen/ezilen), her bir kişinin yaşamını oluşturan çok sayıda güç ve tahakküm ilişkilerinin merkezinde bulunmaz. Bunlar, tersine, bütün bu ilişkilerin etkileridir ve bu etkiler, daha sonradan, yerel çatışmalara varırlar, bu çatışmaların içinden geçerler, onları birbirine bağlarlar, *dizi* haline getirirler ve onlara anlam verirler. Foucault ve Proudhon'un gösterdiği gibi, büyük tahakkümler onları destekleyen ve onlara yeniden-üreyebilmek ve kendi güçlerinin kaynağında olabilmek için ihtiyaç duydukları gücü ve yoğunluğu sürekli sağlayan çok sayıda dolaysız ve minik etkileşimin hegemonik etkileridir (Foucault'nun etkileri için bk. *anti-otoriter*). Liberter düşüncede devlet, sermaye, Tanrı, ataerkillik ya da tüm diğer metafizik tanrısallıklar ne nedendir ne köken, bunlar *bileşkedir*. Kendi varlığını ve mücadelesinin önemini, mutlak-erk sahibi olan, var olan her şeyin kökeninde bulunan ve mücadelesini doğrulayacak bir ilk ilkeye (Tanrı, devlet, sermaye, ataerkillik vs.) inanç üzerinde temellendirme iddiasındaki her politik-ideolojik güç, mücadele ettiğini iddia ettiği şeyin gücüne katılmaktan başkasını yapmaz. Kapsamı ne olursa olsun, ancak rahiplerden, polislerden, profesörlerden ve bilginlerden oluşan bir gövde, despotizmin yanılsamalarından pay alanlara dokunma, ezilenleri bulundukları her yerde mücadele etme hak ve olasılığından yoksun bırakma, onların kendi mücadelelerinin hakimi olmalarını engelleme iddiasındaki otoriter bir aygıt yaratabilir. *Kendiliğindenlik*, *yerelcilik* ve liberter mücadelelerin kimi zaman çok sınırlı niteliği genellikle yanlış yorumlanmakta ve bu mücadeleleri bir tür demokratik abartıya, manyak bir ayrıntı kaygısına, şiddetli bir alınganlığa, gerekliliklerin dağılmasına, kısacası sermayeye, devlete, kiliseye, ataerkilliğe ya da tepede duran veya yapılandıran tüm diğer güçlere karşı görevlerinin ve (özellikle) bilgilerinin bilincinde olan, ciddi militanların ve örgütlerin yürüttüğü devler kavgasının izin vermediği bir lükse indirgemek

düşünülmektedir. Liberter mücadelelerin kendiliğindenciliği, yerelciliği, çok sınırlı özelliği, dolaysızlığı ve heterojenliği, gereksiz bir lüks olmanın çok ötesinde, gerçeğin bambaşka bir algısının, tamamen farklı bir eylem kipinin ifadesidir ve tahakküm ilişkilerine yalnızca bunlar karşı koyabilir ve belki de son verebilir.

Sınıflar (toplumsal sınıflar, cinsiyet sınıfları, yaş sınıfları, deri rengine bağlı ya da başka türlerdeki sınıflar) konusunda anarşizm ile Marksizm arasındaki bu ilk farklılığa, kısmen bu birincisinden kaynaklanan bir ikincisini de eklemek gerekir. Bunlar bir ilk ilkeye ya da belirleyici bir bütünlüğe değil çok sayıda iktidar ilişkisine bağlı olduklarından, hayali ya da yalancı bir tarihsel determinizme asla boyun eğmeden sürekli dalgalandıklarından, değişen çok sayıda değişim ve tahakküm ilişkisiyle birleştiklerinden, sınıf ilişkileri, ne olursa olsun, ne kadar egemenlik altında olsa bile devrimci bir sınıfın ("işçiler", "gençler", "kadınlar", "siyahlar" vs.), özgürleşmenin öznesi bir sınıfın varlığını temellendirme iddiasında asla bulunmazlar. Değişen ilişkilerin bileşkesi olan, ama aynı zamanda *verili bir momentte* onlara dayatılan ve varlıklarını belirleyen tahakküme sıkı sıkıya bağlı olan (bkz. *özgürleşme*) ezilen sınıflar ancak özgürleştirici bir *olasılığın* taşıyıcısıdırlar ve bu da birçok koşula, *isyan* güçlerine ve özellikle onları tanımlayan tahakküm ilişkilerinden kaçan her şeyle birlikte (bkz. *durak* ve *benzeşim*) daha büyük bir *kuvvet oluşturma* kapasitelerine bağlıdır. Özet olarak, ezilenin durumu, *tahakkümsüz* bir dünyanın, olası bir kurtarıcının yeterli kaynağı ya da garantisi asla değildir.

Sınıflandırma

(bkz. *benzeşim* ve *diziler*). Liberter düşünce, *oluşum*'a ve *hareket*'e bağlılığını belirttiğinden ve Bakunin'le birlikte doğayı "bağrında hiç durmadan meydana gelen ve meydana gelecek şeylerin gerçek dönüşümlerinin toplamı"[182] olarak tanımladığından, ister istemez dışsal, indirgeyici ve baskıcı olan her sınıflandırmanın karşısındadır. Bu nedenledir ki, Proudhon (tıpkı Gilles Deleuze ve diğerleri gibi), doğa bilimleri çerçevesinde, Cuvier'ye karşı Geoffroy Saint-Hilaire'in tarafını tutar: "Evet, Geofroy Saint-Hilaire'in dediği gibi, yaratılıştaki hayvanların hepsi de birbirlerinden evrilmiştir; bu evrim olmadan kendi aralarında tür ve çeşit oluşturmazlar. Geoffroy Saint-Hilaire'in teorisini çürütme iddiasındaki sınıflandırma kralı Cuvier'nin yanlışı kendi kendisiyle çelişkiye düştüğünü kanıtlamıştır;kuşaklar birliğinin dışında, mertebeler, sınıflar, türler, cinsler ve çeşitlilikler varlık nedenine sahip değildir; bunlar, anayasal rejim gibi, zihnin kurguları, ham hayallerdir."[183]

Sınıflar Mücadelesi

(bkz. *efendi/köle*, *diyalektik* ve *sınıf*)

Sınır İçinde Sınırsız

(bkz. *apeiron, kendinden fazla, esnek kuvvet, anarşi* ve *olası*). Çin *taoizminin* bu temel kavramına Batı liberter düşüncesinde, özel olarak da Gilbert Simondon'da rastlanır. Varlığın gücünü ve olası *kolektif varlıkların* sonsuzluğunu üretme kapasitesini nitelemeye hizmet eder. "Sınır içinde sınırsız"dan yola çıkarak Gilles Deleuze'ün *eşitliği* tanımlama tarzı anlaşılabilir: Kolektif varlıkların *ellerinden geleni sonuna kadar yapma* kapasiteleri, yani "sınırlarının ötesine", baskıcı bir düzenin onlara dayattığı dışsal sınırların, ama aynı zamanda ve özellikle, her kolektif varlık daima kendi olduğundan fazla, mevcut bireyselliğinden fazla olduğu ölçüde, (başkalarıyla işbirliği yaparak ve çatışarak) iç sınırların (bkz. *Güçler dengesi*) ötesine gitme kapasitesi (bkz. *kendinden daha fazla* ve *bireyleşme*).

Sınırlar

(*güç, iç, eşitlik* ve *kuvvetler dengesi*). Tuhaf bir ifadeyle Deleuze varlıkların uyumculluğu içinde *eşitliğin* nasıl olup da barınmadığını, ama bu eşitliğin her bir varlığın “elinden gelenin sonuna kadar”, yani -diye hemen ekler Deleuze- kendi “sınırlarının” ötesine gidebilme olgusunda yattığını açıklar.[184] Yüzyıllarca tahakkümün şekillendirdiği sağduyu açısından, bir varlığın “yapabilir” olduğu şey nasıl olur da kendi “sınır”larını; kas gücünü, entelektüel yeteneklerini, sevgiyi ve diğer “eşikler”i, hadım edici ve sakatlayıcı bir düzenin doğru ifadesiyle “yeteneksizlik”lerini aşabilir? Liberter düşüncenin derindeki özgünlüğü kuşkusuz burada yattığı gibi, buna tezat oluşturacak şekilde, içinde yaşadığımız dünyanın aynı ölçüde derin miyopluğu da bu noktadadır. Liberter düşüncede kolektif varlıkların olası iki tanımı vardır: Bir yandan, içinde bulunulan yer ve sınırlar (bkz. *farklılıklar* ve *yerelcilik*), nedenler ve sonuçlar, bir bütün karşısındaki bağımlılık gibi terimlerle verilen dışsal bir tanım; diğer yandan, güç, kuvvet ve arzu terimleriyle ifade edilen içsel bir tanım.

Liberter düşünce açısından sınırlar, bu sınırlara ve bunları temellendiren düzene indirgenemeyen sonsuz bir iç gücü; Anaksimandros’un sözünü ettiği (belirlenimsiz) *apeiron*’a ya da çağdaş felsefede Gilbert Simondon’un “bireysellik-öncesi” diye adlandırdığı şeye, her bireyselliğin içinde taşıdığı ve daha geniş, daha güçlü yeni bireyselliklerin (bkz. *özne*) ortaya çıkmasına hiç durmadan imkân tanıyan bu “kendinden daha fazlası”na bağlı bir içsel gücü dışardan (ama aynı zamanda da içerden -bkz. *güçler dengesi*) sabitleyen, çerçeveleyen ve tanımlayan fiili “sınır”lardır. Her kolektif varlık yalnızca mevcut “sınır”larından çıkmakla (örneğin birini öldürmek ya da başkası için kendi canını feda etmek) kalmaz, özellikle bu sınırların ötesine geçerek, başka güçlerle, başka durumlarla birleşerek, yeni varlıklar doğurarak, bütün potansiyelliklerini gerçekleştirme, “elinden gelenin sonuna kadar gitme” imkânı bulur.

Sır/Şeffaflık

(bkz. *doğrudan eylem*, *mahrem*, *kamusal/özel*, *yakınlık* ve *sembol*). Anarşistler genellikle karanlıkta saklanan ve bombalarıyla hançerlerini gizleyen uzun silah paltolar giyen konspiratörler olarak tarif edilmiştir.[185] Bakunin'in gizli cemiyetlerden hoşlanmasının vurguladığı bir temsildir bu (bkz. *mahrem)*. Anarşizm fiilen şeffaflığın ve iletişim yanılsamalarının karşısında, gizlinin tarafındandır, *kamusal* (ya da genel) olana karşı *özelin* (ya da *tikelin*) tarafındadır. Ama bu anarşist sırrın mevcut düzenin onu sunuş tarzıyla pek ilişkisi yoktur. Çoğunlukla gayriresmi olan anarşizm, *mahrem* olandan, *yakınlıktan* ve *zımniden* kaynaklanır ve öncelikle varlıkları her türlü içsellikten (dolayısıyla her türlü özerklikten) yoksun bırakmayı amaçlayan, din adamlarının dua iskemlesi ya da psikanalistlerin koltukları üzerinde kim olduklarını itiraf etmeye onları zorlayan bir şeffaflığın ve iletişimin tuzaklarını reddetse de, anarşist sır aynı zamanda bütünüyle yüzeydedir (bkz. *mahrem varlık*), onunla ilgilenilmesine ya da ondan çekinilmesine bağlı olarak kolaylıkla erişilebilir ya da yok edilebilir. Daima yeniden başlayan anarşist sır *sezginin*, *dolaysızlığın* ve *doğrudan eylemin* tarafındandır, aracı yoktur, zorunlu yorumlama yoktur, ne tercüman vardır ne tercüme, varlıklar arasında kurduğu bağ tam da *içsel* bir ilişkidir, bu korunaklı yakınlığın mümkün kıldığı bir ilişkidir. Bu anlayışta belirgin bir paradoks vardır ve Deleuze ile Haward'ın gösterdiği gibi, anarşist sır ya da yakınlık, kolektif varlıkların "organik bir iktidarın tekeli"ne tabi olmadıkları fakat "göçebe bir uzam içinde burgaçlanan bir gövdenin kuvveti" tarafından sürüklendikleri, göçebe savaş makinesinin açık ve "kaygan uzam"larını yakınlaştırabilir.[186]

Silahlar

(bkz. *araçlar/silahlar*)

Siyasal Komiser

(bkz. *din adamı*)

Sonsuz Dönüş

(bkz. *kaos*, *geçmiş*, *verili an* ve *dışarının gücü*). Nietzsche'nin karanlık ve tartışmalı bu kavramı, aynı zamanda liberter projenin doğasını, özel olarak zamanla ve tarihle ilişkisini kavramak açısından da önemlidir. Anarşist hareket çoğu zaman mevsimsizliğinden, yasaları ve tarihsel belirlenimleri, zorunlu evreleri reddinden dolayı eleştirilmiştir. "Her şeyi hemen istiyoruz!" On dokuzuncu yüzyıl sonunun *genel grevinden* Mayıs 68'e; arada, daha trajik bir biçimde, 1918 yılındaki Münih olaylarından, Rus ve İspanyol devrimlerinden, hatta 1932 kışında bazı Endülüs şehirlerinde liberter komünizmin ilanından geçerek, liberter hareketin sloganı en kör muhaliflerinin gözünde de en yoğun olumlayıcı anlamından bakıldığında da böyle olabilir. Kimi zaman anarşizmin ilerleme fikrini -on dokuzuncu yüzyılda doğmuş ve geçen yüzyılın felaketleri içinde yok olup gitmiş bu yanılsamayı- benimsediği izlenimi de edinilmiştir. Ama pratiklerinde olduğu kadar bunlara eşlik eden imgeleminde de, anarşizmin zamanla ilişkisi, ister devrimci olsun ister burjuva, ister maddi olsun ister manevi, bütün "ilerlemeciler"den daima kökten farklı olmuştur. Spinoza'nın liberter yorumunun gösterdiği gibi, anarşizm doğrusal zaman anlayışına yabancıdır. Anarşizmin gönderme yaptığı ve anarşizmi tanımlayan zaman çoklu ve niteliksel bir zamandır, varlıkların süresine, Bernard Rousset'nin sözünü ettiği "süren şeylerin gerçekliğine" ve bu mevcut şeylerin eyleme kuvvetini çoğaltan, azaltan ya da yok eden *bileşim*, yeniden oluşum ve çözülme ilişkilerine bağlıdır.[187] Nietzsche'nin sonsuz dönüşünün liberter yorumu, burada, süreyle ve şeylerin düzeniyle anarşist ilişkinin özgünlüğünü belirtmeye katkıda bulunur.

Nietzsche hakkındaki körlüklerine rağmen Karl Löwith ve ondan önce Otto Weininger, kendilerine rağmen, sonsuz dönüşün liberter anlamını -olumsuz da olsa- en iyi şekilde ortaya koydular.[188] Löwith'in kendine sorduğu soru, Nietzsche'nin antik ve mitik döngüsel zaman anlayışına ne kattığıdır. Ona göre, modernite bağlamında korkunç bir olumlamadan başka hiçbir şey katmamıştır; çünkü Hıristiyanlıktan miras kalan geri dönüşsüz ve ortadan kaldırılamaz zamanı reddetmek, geçmişi ve geleceği, başı ve sonu reddetmek, beklentiyi ve umudu, tarihin "anlamı"nı (hem "anlam" hem de "duyum" anlamında) reddetmek, dolayısıyla her değişimi, her ilerlemeyi ve

olası her yeniliği reddetmek anlamına gelir. Özdeş olanın tekrarı olarak ve "nihilizmin en uç biçimi"[189] olarak "aynının sonsuz dönüşü"; Liwith ile Weininger'in önerdiği yorum budur. Bu, algılanabilir tek ve uzak liberter yankısı yetmişli ve seksenli yılların punk'ının "*no futur*"üne indirgenen bir yorumdur. Amaçsızca, bir yere varmadan ölüp yeniden doğan yıldızlar ve evrenler misali, her şey geri gelir. İnsan varlığı, kendisini baştan başa kat eden yabancı ve saçma bir dünya karşısında (bkz. *dışarının gücü*), varoluşuna ilgisiz bir doğanın kör gücüyle ezilerek, Löwith'in Nietzsche'sine göre, yazgısını kabul etmekle, bu ilgisizliğe ve saçmalığa evet demekle yetinmelidir ve bunu yapmak için, uzun süre boyunca yaşamına kattığına inandığı nedenlerin ve anlamın yalanından kurtulmalıdır; hümanizmanın sabırsızlık ve yanılsamalarından, din, ahlak, bilim ve teknik aracılığıyla evrene hakim olmaya, onun merkezi olmaya, evreni insanlaştırmaya ve ona bir anlam vermeye muktedir, tamamen insani bir tarihin yanılsamalarından kesin olarak kurtulmalıdır.

Löwith ve Weininger Nietzsche'ye ve onun sonsuz dönüşüne gayet haksız üç eleştiri getirmektedirler: 1) *doğalcılığı* ve insanı doğadan ayırt etmeyi reddedişi; Tanrı'nın yarattığı ve seslendiği, kendi kurtuluşunun tarihine katılması ve dünyayı da katması için Tanrı tarafından çağrılmış bir insan varlığının aşkın ve sembolik boyutunu kabul etmeyi reddedişi; 2) insanı kendi eylemlerinin *sorumlusu* olmaya ve yaratıcısı karşısında, mahkemeler karşısında ya da kendi içinde taşıdığı "ahlak yasası" karşısında açıklamada bulunmaya mecbur eden yazgıcılığı, *keyfi iradeyi* reddedişi, bu (tuhaf) özgürlük anlayışı; 3) nihayet, belleği inatla reddedişi; oysa ki bu "bellek sayesinde insan kendi yaşamını bütünüyle anımsayabilir", Löwith'in açıkladığı gibi, "sorumluluğu mümkün kılan [bkz. *sorumlu*] ve kendi içinde ahlaki bir yükümlülük olan içsel sürekliliği insana [bellek] verebilir."[190] Bu bellek olmadan, yine Löwith'e göre, özgür olmak imkânsızdır; bellek olmadan, anımsanan bir geçmişle, anımsanan bir şimdiki zamanla ve bu anıyla hazırlanan bir gelecek zamanla bir tarih inşa etmek imkânsızdır.[191] Ama bu eleştiriler liberter bakış açısından, tam da Nietzsche sayesindedir, özellikle de onun ortaya koyma iddiasında olduğu şeyin tersten savlanışıdır: Bir başka özgürlüğün savlanması; başka bir zaman anlayışının savlanması; özgürlüğün kölelikle eşanlamlı olduğu, kültürün baskıyla, belleğin suçluluk duygusuyla, yük ve hapisle eşanlamlı

olduğu modern hümanizmanın tuzaklarından kurtulmuş bir kültürün, anlamın ve yeni bir insanlığın savlanması.

Şurası doğrudur ki, yalnızca varlıkların güçlerinin savlanması üzerinde, *verili bir anda* ve verili bir *düzenleme* içerisinde güçlerin ve arzuların olumluluğu üzerinde temellenen Nietzsche ve anarşizm genellikle bellek derken anlaşılan şeyi reddetmektedir. Paul Ricœur'ün sözünü ettiği "vakitsiz şimdiki zaman" adına, "yaşayan şimdiki zamanın, geçmişin etkisiyle olmasa da, en azından bunun bizim üzerimizde uyguladığı büyülenmeyle gerçekleştirdiği kesinti" adına, Nietzsche ve anarşizm, "anımsama yeteneğini (...) bir yüke dönüştürmeyi,"[192] buna eşlik eden eğitimi "ölüm hazırlığına"[193] dönüştürmeyi uzun zamandır başarmış olan hümanizmanın egemen biçimini radikal biçimde ve fiilen reddederler. Nietzsche ve liberter düşünce açısından bellek, "bellek görevi" ve bunların zaman üzerine eski kuşkucu paradoksun içinde inşa ettikleri süre tipi, bir enayi pazarının temelidir; burada, anımsama ve bu belleğin içinde kendi şimdiki zamanını ve geleceğini temellendirme yeteneği adına, insan varlığı öncelikle kendisini yaşatan zamanın köklü "ontolojik kusur"unu tanımaya ve bu sakatlıktan beslenen aşkınlığa kesin olarak teslim olmaya davet edilir.[194] Geçmiş artık yoktur, gelecek zaman henüz yoktur, şimdiki zaman ise bu bitmek bilmez, *kaçamak* ve *ele avuca sığmaz*, içeriksiz, var olmak için insan varlığının artık var olmayanı hatırlamaktan başka bir şey yapmadığı, kendi geleceğinin tek yargıcı olan tanrısal ya da ahlaki bir mahkemenin huzurunda bu kadar kısa olan şeye karşılık vermek için geçip gitmekten başka gerçekliği olmadan geçer.

Nietzsche ve liberter düşünce için geçmişin anısı, bu anı yeri ve hümanizmanın insan varlığını gömmek istediği bu daimi mezarlık, bu yas, insanı kölesi yapmak istediği bu yokluk ve bu sonsuz borç, tahakküm altına aldıkları varlıkların yaşamını ve gücünü azımsamaya, onları olası her türlü inisiyatiften yoksun bırakmaya, pişmanlığın ve suçluluk duygusunun güçsüzlüğüne indirgemeye can atan baskıcı güçlerin bir icadından başka bir şey değildir. Tersine, ezeli geri dönüşle birlikte, yalnızca şimdiki an önem taşır, hem şimdiki zaman ve geçmiş, hem şimdiki zaman ve gelecek olan "zamanın sentezi" olarak an önem taşır.[195] Ezeli geri dönüşün hümanist eleştirisi tam da bu noktada öfkesini tutamaz, gerçek yüzünü ve çıkarlarının

kaba çarklarını maskeleyemez. Gerçekten de, sanılanın tersine, Löwith, Weininger ve onlarla birlikte de hümanizmanın Nietzsche'ye yönelik eleştirisi, öncelikle geçmişi unutma, onunla ilgilenmeme, hatırlamayı reddetme isteği değil, tersine geri gelmesini istemektir. Hümanizma açısından geçmişi hiç durmadan hatırlamak gerekir; çünkü bu anının içinde, artık olmayana, artık değiştirilemeyecek ve sonsuza dek sorumlu olunana bu bağlılığın içinde insan kendi köleliğini, sonsuz borcunu, daimi vicdan azaplarını mühürlemiş olur.[196] Ama bu geçmiş özellikle geri gelmemelidir, çünkü o zaman yeniden gerçek olur, geçmiş olmaktan çıkar, ikinci, üçüncü kez, sonsuz defalarca yaşanabilir, dolayısıyla yeniden oluşabilir, değiştirilebilir, böylelikle insan varlığı her borçtan, her günahtan ve her suçluluktan kurtularak, her şeyin her zaman verili olduğu, özgürleşme ilişkilerinin henüz oluşturmayı başaramadığı şeyden başka artık olmadan, dünyayla bir ilişki içinde şimdiki zaman olmaktan asla çıkmayan bir gerçekliğin eşzamanlısı ve yandaşı olur.

Ve o zaman hümanizmin sonsuz geri dönüşe yönelik en ciddi suçlamaları -kadercilik ve özgürlüğün reddi, doğalcılık ve insanın reddi, anlamın ve sembolikliğin reddi- deyim yerindeyse bunları yöneltenlere geri döner. O zaman ne oldukları ortaya çıkar: Tam da özgürlük yokluğu, *determinizm*, varlıkların kesin olarak verilmiş, tekyanlı ve basitleştirici bir anlama kölelikleri üzerinde temellenen bir düzenin gücenik inkârı; ikiyüzlülüklerini ve köleliklerini Nietzsche'nin ve sonsuz geri dönüşün ne şekilde kökten tehdit ettiğini, imkânsız kılarken ilan ettiği idealleri nasıl fiiliyata döktüğünü gayet iyi algılayan bir düzen.

Hümanist söylemi her zaman dikkatle dinlemek, prensiplerinin ve hoşnutsuzluklarının ardında ne söylediğini iyi anlamak gerekir. Bu söyleme göre Nietzsche, sonsuz geri dönüş anlayışıyla birlikte, insanlığı sonunda doğaya, kör güçlerine ve buyurucu içgüdülerine indirger; bunu da insanın özgüllüğünü, kültürü ve anlamı küçümseyerek yapar. Bu söyleme göre Nietzsche ve sonsuz geri dönüş insanlığı aynının sonsuz tekrarına boyun eğdirecektir. Bu söyleme göre, onlar insan varlığını her türlü özgürlükten yoksun bırakacaklardır. Ama bu sözlerin ardında tam tersini söyleyen başkaları da bulunur.

Öncelikle kültür ve sembol. Hümanizma anlamı, anlamsallığı üstlenir ve bundan gururlanır. Bu anlam dünyanın düzenini aşarak, insanlığa “insan-dışı dünyanın bütünü içinde insanın yalnızlığı”nı verir.[197] Ama aynı zamanda, Kant tarzında, hakimi olmadığı dünyadan kökten ayıran bir Yasa’nın, kesin bir buyruğun buyurgan biçiminde insan varlığının kendisini de aşar.[198] Bu nedenle, ayrıca belirttiklerinin tersine, Weininger ile Löwith’in Nietzsche’ye coşkuyla yönelttikleri eleştiri, yalnızca geçmişin geri gelmesini istemek değildir, ama özellikle bu geri dönüş aracılığıyla geçmişin “anlam”ını sürekli yeniden tanımlama, anlamının asla kesin olarak saptanmadığını ileri sürme isteğidir. Hümanizmanın Nietzsche’ye ve sonsuz geri dönüşe yönelttiği eleştiri, insanlığı yorumlama gücünden yoksun bırakmak, onu dünyanın güçlerinin ve içgüdülerinin kör yazgısına mahkûm etmek değildir, tersine olayların ve olguların anlamını yorumlama, tekrar tekrar yorumlama yeteneğiyle donatmaktır. Hümanizmanın Nietzsche’yi suçladığı şey, insanlığı varlık nedeninden yoksun bırakmak değil, tersine, ona sonsuzca varlık nedeni sağlamaktır ve özellikle onu başka yerden gelen bir anlama, Tanrı’nın kesin olarak istediği tek ve buyurgan anlama tabi kılmayı reddetmektir; daha kötüsü, insanlığı çok kötü kullanılan bu yorumlama gücünden kurtulmaya ve her şeyin daima yeniden ele alındığı, yeniden söylendiği ve yeniden değerlendirildiği bir oluş içinde sonsuzca çoğaltmaya davet etmektir.

Bir yandan, Nietzsche’nin insanı ilgisiz bir doğanın saçmalığına ve kör güçlerine başvurmakla suçlandığı noktada, anlamlandırma eksikliğinden; diğer yanda, Nietzsche’nin insan varlığını anlam ve uydurmaca bakımından sonsuz bir güçle donatmakla suçlandığı noktada ise, katmanlı çelişkilere, art niyetlere ve hümanist söylemin kötü niyetine kanmamak gerekir. Gerçekten de, Weininger ve Löwith, fazlasıyla ikiyüzlüce davranarak, Nietzscheci sonsuz geri dönüş iradesini geçmişi sonsuzca yorumlama, sürekli yeni versiyonlar uydurma, her şeyi ve tam tersini söyleme gibi “yalan” ve “sahte tarih”le suçlayabilirler.[199] Nietzsche’ye göre gerçek ile yorumunun niçin asla ayrılamayacağını gayet iyi bilmektedirler. Ama tam da Löwith, Weininger ve hümanizma, bu gerçeği ve bu yorumu sürekli birbirinden ayırırlar, onların tek ve aynı gerçeğin iki yüzü olabileceklerini tahayyül etmeyi şiddetle ve herhangi bir açıklama pahasına reddederler (bkz. *kolektif akıl* ve *ortak kavramlar*). Geçmiş, bütün *yaşam* ve *belirlenim* gücüyle

birlikte geri döner ve geri döndüğü için, hem anlam hem de gerçeklik değiştirebilir; sonsuz geri dönüşün liberter yorumu budur. Ve bu nedenle (hümanistlerin gözünde) sonsuz geri dönüş suçu ve skandalı ne anlamın varsayımsal reddinde ne de yalanın ve uydurmanın eşanlamlısı olan anlam aşırılığında yatar; tersine, şeylerin ve sözcüklerin, taşıyıcısı oldukları güçlerin ve bakış açılarının sonsuz erkini ileri sürerek, bu çeşitli yorumları gerçek kılabilme, edimselleştirebilme ve böylece Tanrı'nın, Bilimin ve Ahlakın istediği zamanın ve şeylerin kımıltısız düzenine kastetme, bu düzene boyun eğmeyi reddetme, bunu sürekli olarak başka biçimde yeniden oluşturabilme iddiasında bulunma gücünde yatar. Gerçekten de, dünyanın içinde, *bilim* ve *determinizm*'in kaba çizgileri altında dünyayı temellendiren dışsal Yasa'nın *türdeşini* bulmakla yetinen hümanizmanın tekyanlı ve buyurgan anlamı dünyaya aşkınsa, Nietzscheciliğin ve anarşizmin anlamlarının çokluğu (bkz. *perspektifçilik* ve *bakış açıları*) ise dünyaya içkindir, dünyanın *olasılıklarının* doğrudan ifadesidir, bu olasılıkların sonsuzluğunun sonsuz ifadesidir. Başka deyişle, hümanizmanın Nietzsche'ye yönelttiği eleştiri, şeylerin düzeninin hareketsiz geri dönüşünü, çok yanlış anlaşılan "aynının sonsuz geri dönüşü"nü kabul etmek değildir; tersine, aynının bu sonsuz geri dönüşü aracılığıyla, var olanın bu sonsuz geri dönüşü aracılığıyla, şeylerin bu düzenini "değiştirmek", "dönüştürmek", "başkalaştırmak" istemektir;[200] Deleuze'ün ifadesiyle, geri dönüşün bir oluşum varlığı olduğu bitmeyen bir hareket içinde geri gelen şey adına, olmuşu ve olanı değiştirmektir. Hümanizmanın Nietzsche'ye yönelttiği eleştiri, insan özgürlüğünü inkâr etmek değil, tersine, bu özgürlüğün ifade ettiği *zorunluluk* adına, insanın sonsuz gücünü onaylamaktır, çünkü insan geçmişin kendisini dönüştürebilir.

Sonsuzluk

(bkz. *mahrem varlık* ve *sonsuz geri dönüş*)

Sorumlu

(bkz. *iktidar*). “Darağacına!” Dükkân sahiplerinin ve müflis rantiyelerin ya da 20. yüzyılın ilk yarısındaki muhariplerin bu eski savaş çığlığı, bu yüzyılın bütün aşırı sağcılarına slogan olarak hizmet edebilir: Kendi kötülüklerine “sorumlular” bulmak -“şişkolar!”, “yabancılar!”, “Yahudiler!”, “Masonlar!”, “Almanlar!”, “Ahlaksızlar!”, “Ötekiler!”- ve onları mahkemelere çıkartmak, hatta kendini “adalet” yerine koymak, kendi elleriyle onları boğazlamak ve hissedilen şeyden, yalnızca olunan şey olmanın, daha güzel, daha zengin olmamanın, sağlığının bozuk olmasının, yaşlanmanın ve ölecek olmanın bahtsızlığının nedenlerinden hiçbir şey anlamamanın öfkesini ve güçsüzlüğünü onların kanlarında bir süre dindirmek. Geçmiş bağlılıkları nedeniyle bir şeyler bilen Bernanos’un yazdığı gibi: “Aptalların öfkesiyle dolu dünya!”[201] Gerçekten de, iyi nedenlerle, kamu sağlığı adına kurulan “darağacı”, “infaz mangası” ve ormanın kuytuluğunda işlenen cinayetler yalnızca aşırı sağın özelliği değildir; her olanak olduğunda salakların birbirlerinin üzerine, daha dünkü komşusunun ya da yoldan geçen tanımadık birinin, “öteki”nin üzerine atıldığında sürekli yeniden başlayan kimlik savaşlarının da özelliği değildir yalnızca. Darağaçları ve politik cinayetler, görünüşte daha bilimsel ve daha soğuk terimlerle, Rusya’da, Çin’de ve “burjuva”, “burjuva evladı”, “burjuvazinin eşleri”, “küçük burjuvalar”, “kulaklar”, “halk düşmanları”, “görünüşte solcu ama gerçekte sağcı oportünistler”, “karşı-devrimciler” ve diğer “kösnül engerekler”in, “reel sosyalizm”in de tıpkı kapitalizm gibi üretmekten geri kalmadığı ekonomik felaketlerde, açlıklarda ve facialarda varsayılan “nesnel” ve kolektif sorumluluklarını kitlesel olarak, anonim olarak, hayatlarıyla ödemek zorunda kaldıkları dünyanın her yerinde geçmiş yüzyılın devrimci solunun önemli bir kesiminde de geçerlidir.

Liberter etik, kim olduğunu ve ne yapılması gerektiğini söyleme iddiasında olan her türlü ahlakı, dışsal ya da aşkın her atfı reddettiğinden; suçluluk duygusunu, davayı, yargıçlar, savcılar, profesörler, din adamları, psikologlar, eğitmenler ve diğer “ders”[202] vericiler kortejini reddettiğinden, sorumluluğu kabul etmez. Liberterler fazlasıyla çaba ve kendine hakimiyet gerektiren kalıcı ortak eylemlere girişebilirler. Onları bağlayan şey, daima, girişiler eylemin doğasına ve niteliğine, bazılarının bu

eylemi sürdürmekte ve *zorunluluğa* dönüşen *kısıtlamaları* kabul etmekte buldukları nedenlere bağlıdır. *Güvenden* bu anlamda söz edilebilir. Fakat bu bağların sürdürülmesi ve bunların varsaydığı bağlılık asla dışsal bir ahlaka, ortak bir eylemin (hukuksal ya da diğer türdeki) çerçevesini, bu eylemin doğasından ve tarzlarından bağımsız olarak belirleme iddiasındaki bir düzgün davranış koduna dayanmaz. Bu nedenle, liberter işleyişte, her birleşik güç, her an birliğini parçalayabilir, bağımsızlığını talep edebilir ya da bu hakkı tartışma konusu edildiğinde veya girişilen eylemi aşan yüksek buyruklar ileri sürüldüğünde isyan edebilir; keza tüm diğer güçler de, çoğu zaman hissedilen aşırı alınganlığıyla az çok kalıcı bir ortak eyleme karşı çıkanlarla asla işbirliği yapmamayı seçebilir.

Liberter hareket sorumluluk mantığını reddettiğinden, mücadele ettikleri açısından da bu mantığı reddeder. Liberter şiddet (bkz. *isyan*, *ayaklanma*, *savaş/savaşçı*), bir dönemde, verili bir durumun ya da bağlamın içinde bulunan tarafların konumuna ve koşullara daima bağlıdır. Mücadele edilen ya da (kimi zaman) öldürülen düşman, her zaman için o anki konumu nedeniyle düşmandır; yoksa elbette dokunulmaz olduğu varsayılan politik ya da toplumsal bir tercihten ya da özden sorumlu tutulduğu için değil (bkz. *hareket*). İspanya'daki ve başka yerlerdeki liberter mücadelelerin çoğu zaman *isyan* ya da *ayaklanma* hareketlerinden sonra ya da bunlara paralel olarak, çok uzun süredir maruz kalınan bir tahakkümle açıklanabilen infazlara ve "hesap sormalara" (din adamlarından, patronlardan, büyük toprak sahiplerinden) eşlik ettiği de doğrudur. Bu "infazlar", kendi içlerinde ve ne şekilde haklı gösterilirse gösterilsin, ister olaylar bittikten sonra ister olaylar sırasında yapılsın, mevcut durumla tek doğrudan ilişkisi tersine dönmüş bir cellat-kurban ilişkisi olduğundan, liberter bir özgürleşmenin dinamiğine ve mantığına kökten aykırıdır. Tahakküm altındakilerin konumunun özgürleşmenin asla güvencesi olmadığını, *isyanın* ve *ayaklanmanın* her zaman *intikama, hınca* ve "hesap sormaya" dönüşebileceğini, kendilerinin de çürümüş ya da onları doğurmuş olan ve yıkmaya çalıştıkları tahakküm ilişkilerine bulaşmış olabileceklerini ve bunları başka bir biçimde yeniden-üretmekle yetindiklerini gösterir (bkz. *olumlama* ve *özgürleşme*).[203]

Sorumluluk

(bkz. *suçluluk duygusu* ve *sonsuz geri dönüş*). İnsan varlıklarını istikrarlı kılmayı ve onları canlı varlık olarak oluşturan şeyin dışındaki bir düzene tabi kılmayı hedefleyen şemsiye ya da içsel protez. Kabil'in gözünün mezarda olması gibi sorumluluk da Tanrı'nın ve devletin, onların kuvvetini temellendiren düzenin sürmesini garanti etmek için her birimizin içine yerleştirdiği gözdür.

Soykütük

(bkz. *değerlendirme*, *bakış açısı* ve *yargılama*). Gilbert Simondon'un gösterdiği gibi, kolektif varlıklar daima olduklarından daha fazlasıdır, çünkü *sınırlarının ötesine gitmelerini* mümkün kılan *apeiron*'a ya da *doğa yükü*'ne bağlı güçleri kendi içlerinde taşırlar. Her bakış açısı, her tutum, her eylem, *öznesi* olduğu varlığın içindeki bu başkalığın güçlerine gönderme yapar ve bu güçler bu bakış açısının, bu tutumun ve bu eylemin niteliğini belirler.[204] Soykütük kelimesinin belirttiği şey, bu niteliğin *değerlendirilmesidir.* Değerlendirme ve soykütük atbaşı gider; bu anlamda Deleuze şunu açıklamıştır: "Soykütük hem kökenin değeri hem de değerlerin kökeni demektir. Soykütük değerlerin mutlak karakterine olduğu gibi nispi ya da yararcı karakterine de karşı durur."[205]

Sözleşme

(bkz. *hukuk*)

Suçluluk

(bkz. *hınç, tepki* ve *sorumluluk*). Egemenin bakış açısından bir tahakküm ilişkisi içselleştirildiğinde ve bu konumun kefaretini sonsuzca akladığında, suçluluk *hıncın* karşısı ya da öteki yüzüdür. Olumsuz bir güç olan ama kendi tatmin ya da yararlarını da taşıyan suçluluk, her türlü özgürleşmenin karşısında duran iktidar, zulüm, tabilik ve tahakkümün incelikli bir karışımına imkân tanır. Suçluluğun başarılı tarihsel örneği Hıristiyanlıktır.

Sürü

(bkz. *kitle* ve *yığın*). Son derece küçümseyici bu terim Nietzsche’de de liberter söylemde de görülür ve mevcut düzenin tanımladığı rollerin, işlevlerin ve aidiyetlerin (sınıf, cinsiyet, halk, din, vs.) öznel kabulünü (bkz. *tepki*) ve *konformizmi* teşhir etmeye yarar.

Şef

(bkz. *lider* ve *hiyerarşi*). Baskıcı bir düzenin garantisiyle ya da basit şiddet üzerinde kurulmuş, kolektif bir varlığın diğerleri üzerindeki dışsal tahakkümü. Anarşizm şeflerden nefret eder.

Şeffaflık

(bkz. *giz*)

Şey

(bkz. ayrıca *nesne*). Hangisi olursa olsun her *kolektif varlığı* belirtmek için Bakunin'in sıklıkla kullandığı kavram; Gabriel Tarde'de rastlanan tutuma göre, "her şey [molekülden beşeri gerçeklere, bitkilere, hayvanlara ya da başka bütün "görüngüler"e dek uzanan] bir toplumdur."[206]

Şeylerin Ortası

(bkz. *el emeği/kafa emeği,* ayrıca *doğrudan eylem, teori/pratik, sağduyu* ve *Taoculuk.*) Anarşizm genellikle entelektüelleri ve teoriyi şiddetle reddeder. Birçok açıdan eleştirilebilir olan ve liberter hareketin uzun süredir işçici olan karakterine bağlı bu tutum aynı zamanda önemli bir teorik önermenin olumsuz yanını oluşturur: Kendi perspektifinin "yükseliği"nden yola çıkarak her bir kişinin ve her bir şeyin varlık nedenini ve anlamını tanıma ve tanımlama iddiasındaki dışsal ve tepeden bakan her bilginin ve her aşkınlığın reddi. Liberter açıdan *bilim,* hakikat ve nesnellik iddialarıyla ve üç yüzyıl boyunca gelişebildiği haliyle, sermayenin, devletin ve dinin *analoğudur*. Anarşizme göre her bilgi, tıpkı her anlam gibi, ancak şeylerin ortasından doğar, *dolaysız* ilişkilerden ve bu ilişkileri yaşayan ya da onlara maruz kalan güçlerin dolaysız olarak algıladığı ilişkilerden doğabilir. Dolayısızca yaşanan bu ilişkiler algısı kendine özgü bir bilgi gerektirir; bu bilgi bir yandan pratiğe ve deneyimlemeye bağlıdır, diğer yandan tepeden bakan ve tahakkümcü bilim kadar eski özgül bir teorik yaklaşıma bağlıdır. Bu teorik yaklaşımı G. Deleuze ve F. Guattari'yle birlikte "minör" ya da "göçebe" olarak niteleyebiliriz.

Şeytan (Diya-bolik, İblisler)

(bkz. *dışarının gücü, simge/işaret*). Terimin en bayağı anlamında *anarşi*'ye gönderme yapan bir hareket imgesini şiddetlendirme pahasına da olsa bellibaşlı liberter teorisyenler şeytan ve iblis figürüne sık sık olumlu anlamda başvururlar. Bu, Bakunin'in "bedendeki şeytan"ı olabileceği gibi, *yakınlık* gruplarının ve gizli cemiyetlerin büyücü kazanlarındaki şeytan da olabilir.[207] Dahası, Proudhon isyancı meleklerin başı ve Tanrı'nın rakibi Şeytan'ı yüceltmiştir: "Gel, Şeytan, gel, rahiplerin ve kralların iftira attığı Şeytan, gel de seni kucaklayayım, bağrıma basayım! Seni çok uzun zamandır tanıyorum, sen de beni tanıyorsun. Kalbimin kutsadığı senin eserlerin her zaman iyi ve güzel olmasa da evrene yalnızca onlar bir anlam verir ve onu saçma olmaktan kurtarır."[208]

Şeytan'la Tanrı arasındaki anarşist karşıtlığın, herkesin kulağına (kuşkusuz fazlasıyla aşikâr ya da şiddetli biçimde) alışıldık bir model sunsa bile, dini hiçbir yanı yoktur elbette. Nietzsche konusunda Didier Franck'ın göstermiş olduğu gibi,[209] bu karşıtlık kökten ve genel bir ontolojik tutuma dahildir. Burada, Bakunin'in kullandığı "bedendeki şeytan" sevimli bir eğitici saptama olmaktan çıkar (Comtesse de Ségur'un "küçük iyi şeytanlar"ı, bkz. *beden*). İnsan bedeninin birliğinin ve bu birlik aracılığıyla, tamamen "insanileştirilmiş" ve düzenli, "artık"sız bir dünyanın birliğinin garantisi olan Tanrı kişiliğinin karşısına, Nietzsche'nin sözünü ettiği "anarşi çağı"nda,[210] "doğanın bütün *kendiliğindenliklerinin*, yazgısal varlığın bütün kışkırtmalarının, evrenin bütün tanrı ve iblislerinin biraraya geldiği"[211] yerde, Proudhon'un sözünü ettiği insan varlığını oluşturan "güçler"in "anarşi"sinin karşılık verdiği, dininki gibi logos "bağları"ndan bağımsızlaşmış bir dünya savı çıkartılır. Varuna ve Mitra'nın, büyücü kral ve yargıç rahibin, despot ve yasa koyucunun, bağ ve anlaşma tanrılarının karşısına savaşçı tanrı İndra, "saf ve ölçüsüz çokluğun" tanrısı, "geçiciliğin" ve "başkalaşımın tanrısı, anlaşmaya ihanet ettiği gibi bağları da çözen" tanrı çıkartılır[212] (bkz. *savaş/savaşçı*). Bağ kuran ve bağlayan düzen ve tahakküm *sem-boliğinin* karşısına ayıran ve parçalayan *diya-bolik* çıkartılır[213] (bkz. *doğrudan eylem*). Böylelikle varlıkların *özerkliği* onaylanır ve bambaşka bir nitelikte birlikler sağlanır.

Şiddet

(bkz. *isyan, çelişkiler, sorumluluk, öldürme* ve *savaş/savaşçı*). *Dışsal* bir *zorlama* ve *tahakküm* ilişkisinin iki yüzlü belirtisi. Tahakkümcü ve zorlayıcı veçhesiyle saf olumsuzluk olan şiddet, bir güç kendi hakkını ileri sürdüğünde ve kendi *varlık nedenlerine* tabi kılma iddiasında olan diğer güçler karşısında elinden geleni yapmaya kalktığında *isyan* ve *ayaklanma* veçhesiyle olumlu güce dönüşür. Bu durumda şiddet, ona denk düşen *eylemin* içinde, *dışsal zorlamanın* yokluğu üzerinde temellenen bir başka *olasılığın* taşıyıcısıdır, fakat kendisi de tahakküme, dışsal zorlamaya dönüşme riskine hiç durmadan koşar -ki bu çoğu zaman doğrulanmıştır: 1918'de ayaklanan Rus işçisi işkenceciye ve Çeka ajanına dönüşmüştür; CNT işçisi polis, yargıç ve cellat olmak için başına taktığı kara ve kızıl bereden yararlanmıştır.. Özgürleştirici bir şiddetle baskıcı bir şiddeti nasıl ayırt ederiz? Spinoza'yla birlikte, anarşizm de kendi içinde şiddet eylemlerini on emir modeline ("Öldürmeyeceksin!") göre yargılamayı reddeder. Öldürmenin de kurtarmanın da sayısız tarzı (az çok iyi ya da kötü) vardır. Anarşizm bunları niyetlerine ya da hedeflerine göre yargılamayı da reddeder (bkz. *amaç/araç, dost/düşman*), ama yalnızca her bir edime özgü *belirlenimden,* bunu harekete geçiren *iradenin* ve *arzunun* niteliğinden yola çıkarak yargılar. Şiddet eylemi, buna denk düşen varlığın kuvvetini artırır mı? Bu kuvvetle birlikte ona eşlik eden ve tek yargıcı olan sevinç duygusunu artırır mı? Bu sevincin niteliği nedir? İsyanda ya da ayaklanmada olduğu gibi aktif ve bulaşıcı mıdır, yoksa düşmanlara verilen üzüntüye sevinildiğinde olduğu gibi, tepkisel (bkz. *tepki*) midir? İşte, anarşizmin şiddet eylemlerine dair, her seferinde tekil olan yargı ölçütü bunlardır. Ve bu anlamda Proudhon savaşın ve savaşçının anlamına ve değerine hem yeniden itibar kazandırmış hem de Herkül'ün öfkesini ve şiddetini yüceltmiştir:

"Herkül, sayısız başarıyla ünlenmiş bu genç adam, eğitimini oldukça ihmal etmiş, ama babasından Thebai okuluna devam etme emri almıştır. Fakat Amphitryon'un oğlu bu incelikli eğitimlere iradesinin ve idrak gücünün tüm kuvvetiyle ne kadar sarılsa da bir işe yaramaz. Onun zekâsı ve sezgisi analitik olan hiçbir şeyi kavrayamaz. Dilbilgisi kuralları beyninden akıp gidiyor, en ufak bir iz bırakmıyordu. Bir yılın sonunda Herkül

kesinlikle hiçbir şey öğrenmemişti. Buna karşılık gücü insanüstüydü; cesareti, bütün idmanlardaki mahareti de gücüne denkti. Tüm diğer kahramanlar gibi, düşman karşısına çıktığında, Herkül'ü de bir tür esin kavrıyordu. Ne yapması gerektiğini anında görüyordu; o zaman zekâsı en maharetlilerinkini bile aşıyordu.

Öğrenim yılı sonunda okulun hocası ödül dağıtılacağını duyurdu. Belirtilen gün bütün şehir törende hazır bulunmuştu. Anne babalar, çocuklar, herkes mutluydu. Bir tek Herkül'ün hiç ödülü yoktu. Bütün cesareti karşılığında, karşılıksız yaptığı bütün hizmetler karşılığında[214] hocası ona bir mansiyon bile vermemişti.

Törende bulunanlar güldüler.

Öfkeli Herkül, bir tekmeyle kereveti devirir, zafer anıtını yıkar, sıraları, koltukları, sunağı devirir, sacayağı devirir, taçları dağıtır, her şeyi bir yığın haline getirip ateş ister. Sonra okul hocasını tutar, onu zorla boa yılanının derisine sokar, adamın kafası yılanın boğazından çıkar, başına yaban domuzu kellesi geçirir ve onu böylece hazırlayarak, altında ödül dağıtımı yapılacak kavak ağaçlarından birine asar. Kadınlar korkuyla kaçarlar; öğrenciler gözden kaybolur; halk bir kenara çekilir: kimse Herkül'ün öfkesinin karşısında durmaya cesaret edemez."[215]

Şiddetsizlik

(bkz. *şiddet, savaş* ve *isyan*). Liberter hareketin egemen kurum ve güçlere karşı mücadelesinde, bunları içerden yıkmaya (bkz. *yıkıcılık*) katkıda bulunmak ve *isyanlarla ayaklanmaların* tahakküm kurucu ve dışsal ilişkilerin baskıcı şiddetini kendine katmasını ve liberter bakış açısından kabul edilemez ilişkilerin, baskı ve tahakkümün kaynağına dönüşmesini önlemekte önemli taktik kavram. Fakat liberter projenin merkezi kavramına dönüştüğünde (bkz. *ideomani*) ve bu projenin bütününü kendi gereklilikleri ve hayal dünyası etrafında düzenlediğinde, şiddetsizlik, onu harekete geçiren hareketin özgürleştirici niteliklerini yitirmesinde, bu hareketin elinden geleni yapmaktan yoksun kalmasında, ekonomik ve politik liberalizmin güncel çerçevesi içinde hiç olmadığı kadar etkin olan *sembolik* tahakküm ve şiddet biçimlerini destekleyip içselleştirmesinde daima etken olabilir.

Taban (Yataylık)

İster işçi örgütü olsun ister olmasın, örgütlerin ve birliklerin işleyişinde “taban” kavramı gözardı edilemez bir rol oynar; özellikle de çatışma durumunda (“Çözümü taban bulacak!”, “yöneticileri tabana indirmek”, “tabana söz vermek”, vs.). Bu “taban” çağrısının daima liberter bir yananlamı olmuştur; ama taban kelimesinin kullanılmasının artık zorunlu olmayacağı bir hareketin ve bir *kopmanın* (genellikle hızla bastırılan) öncüllerini oluşturması koşuluyla... Taban her zaman için bir “tepe”yi, temeli olacağı yüksek mercileri varsayar ve bu yüksek merciler de tabanın arzularını ifade etme, isteklerini uygulama iddiasındadırlar. Anarşizmde ne taban vardır ne tepe; tepede koordine edici bir mercinin olmadığı, doğrudan ilişki kuran özerk ve egemen çok sayıda kolektif varlığın mutlak yataylığı vardır. Bu anlamda taban ve yataylık, *eşitlik* fikrinin uzamsal ifadeleridir.

Tahakküm

Bazı güçlerin diğerlerine, onları ellerinden gelen şeyleri yapmaktan men ederek, *kendilerinden ayrı düştükleri* genel bir düzene tabi kılarak kendi iradelerini dayattıkları kolektif güçler bileşimi. Her negatifi, olasılıkların her sakatlanmasını, olası güçlerin her yağma ve aşırmasını reddettiğinden, daha kuvvetli güçlerin bileşimine bağlı kalan anarşizm, ellerinden geleni sonuna dek yapabilen, özgür ve *özerk* güçlerin bileşimine dayanarak her türlü tahakkümün karşıtıdır. Bu nedenle anarşizm Deleuze'ün Spinoza'sına yakındır: "Ama şimdi ilişkilerin (hangi ilişkiler?) daha yaygın yeni bir ilişki kurmak için bileşip bileşemeyeceklerini bilmek ya da iktidarların daha yaygın bir iktidar, bir güç oluşturmak için doğrudan bir araya gelip gelemeyeceğini bilmek gerekir. Kullanım ya da el koyma değil, toplumsallık ve cemaat vardır."[216] Kolektif güçler, yüksek bir kolektif güç oluşturmak için, içlerinden bazılarını sakatlamadan ya da yaralamadan, her birinin taşıdığı kuvvetin bütününe saygı duyarak ve bunu koruyarak nasıl bir araya gelirler? Anarşizmin sorduğu ve cevaplama iddiasında olduğu soru budur.

Tamlık

(bkz. *cömertlik*, *kuvvet* ve *dünya*)

Tanım

(bkz. *sınıflama*). Liberter düşüncede tanım *kavramın* karşıtıdır. Kavram, var olanın bütünlüğünü yeniden oluşturmaya elverişli anlam *odaklarını, güç düğümlerini* ortaya koymak ve açıklamak için şeylerin içinde bulunduğu ortamdan yola çıkarken, tanım, kelimenin anlamının da belirttiği gibi, daima *şeyleri* önceden saptanmış sınırlar içinde, verili bir çerçeve içinde sabitlemeye, ardından da onları indirgeyici ve baskıcı bir düzenin içine dışsal biçimde eklemlemeye çabalar. Liberter düşünce, tanımın yerine *tanımsız*'ı, *belirsiz*'i, Anaksimandros'un ve Simondon'un *apeiron*'unu, yeni bir dünyanın kavram ve koşullarının doğabileceği bu *varlık rezervi*'ni koyar.

Tanımsız

(bkz. *tanım*, *belirlenimsiz, sınır içinde sınırsız* ve *apeiron*)

Tanrı

(bkz. *doğa*). *Kolektif güçler* bütünü kendi muktedir oldukları şeyden koptuğunda ve onları harekete geçiren şeyi ve bu *eylemin* etkilerinin doğasını anlayamaz olduklarında bu güçlerin yanıltıcı *bileşkesi*. Bu durumda Tanrı, bileşkeden ilk ilkeye dönüşür. Ona anlam veren güçlere içkin kuvvetin hayalî ve aldatıcı ifadesi olarak, sonunda bu güçleri düzenleyip birleştirmek, rahiplerin ve kolektif kuvvetin diğer temsilcilerinin gayet gerçek iktidarına, tahakküm ilişkilerinin otoriter ve baskıcı prangasına tabi kılmak için bu güçlere başvuran aşkın kuvvete dönüşür.

Taoculuk

(bkz. *yeni-Konfüçyüsçülük*). Anarşizm ile Çin Taoculuğu arasındaki yakınlık Çin tarihyazımının beylik bir düşüncesidir.[217] Köylü isyanları, Taocu okuryazarların bireyciliği ve konformist olmayışları, bu hareketin cinsel pratikleri, erkeklerle kadınlar arasındaki eşitliği olumlayışı, dile, hiyerarşilere yönelik radikal eleştirisi, Konfüçyüsçü hümanizmayı ve "yasa okulu"nun (hukukçu) devletçi totalitarizmini reddi gibi tarihsel ve sosyolojik çok sayıda gözlemle doğrulanabilir. Fakat anarşizm ile Taoculuk arasındaki benzerlik (bu küçük sözlükte bizi ilgilendirdiği kadarıyla) en güçlü ve en zımni olarak felsefe alanındadır. Lao-Tzeu'nun muamma dolu metni olan *Tao tö king*'in olası çok sayıda tercümesi arasında, kuşkusuz ki Bernard Botturi'ninki, kırk ikinci bölümün başında, anarşizm ile Taoculuk arasındaki yakınlığı en iyi ifade edendir:

"Tao Başlangıçtaki Birliği doğurdu

Başlangıçtaki Birlik Göğü ve Yeri doğurdu,

Gök ve Yer İki Arada'yı doğurdu

İki Arada on bin canlıyı doğurdu."[218]

Anarşizm, Taoculuk gibi, eyleminde de düşüncesinde de, mevcut *kimliklerden*, verili bir uzamda ve verili bir düzene göre onları tanımlayan ya da ayırdeden şeyden ve dolayısıyla onları ister istemez karşı karşıya getiren şeyden asla yola çıkmaz (ittifakın kendisi bu karşıtlığın bir sonucudur, bkz. *dostlarımızın dostları*). Daima *şeylerin ortasından*, sonsuz sayıda olasının (*tao-te king*'in "on bin canlı"sı) doğabileceği tek yer olan iki-arada'dan yola çıkar. Anarşizm, farklı ve dolayısıyla dışsal varlıklar arasındaki cepheden karşıtlıkların öldürücü tuzağından daima uzak durmaya çalışır (bkz. *sınıf, sınıf mücadelesi*, *kuvvet* ve *yıkıcılık*);[219] ya kendi güçleriyle ve kendi gelişimleriyle yaşayan *olumlayıcı* ve *özgürleştirici* geniş hareketlerle özdeşleşir; ya da (kimi zaman sonsuz küçük) *yıkıcılık* gücü olarak, başka olasılık olarak ve bütünsel bir özgürleştirici olumlamanın çokbiçimli koşulu olarak var olan her şeyin içinden sürekli olarak yeniden doğar.

Tarih

(bkz. *menkıbe* ve *sonsuz geri dönüş*)

Tavır

(bkz. *aletler/silahlar, esnek güç* ve *eylem*). Gündelik dilin bu önemli kavramının birçok anlamı vardır; ancak bedenle ilişkisi, temel “hareket” karakteri ve çok sıklıkla sahip olduğu etik ve estetik boyutla (“iyi” ve “kötü” tavır, vs.) birlikte, dilin genellikle indirgeyici etkisine rağmen, varlıkların beliriş koşullarını kavramayı sağlayan ender sözcüklerden biridir. Jean Cavaillès’in düşüncesini takip ederek; “irasyonel olanı ne şeytansı görerek ne de dile getirilebilene aykırı kabul ederek; [düşünceyi] yeni boyutların ortaya çıkışı diye benimseyerek karanlığın ileri karakollarında kesin bir yer tutmak”tan çekinmeyip, fizik ve matematik konularında tavır kavramının, “varlığın gülümseyişi”nin zenginliğini ortaya koyan kişi filozof ve matematikçi Gilles Chatelet’dir.[220]*Eylemin*, yaratıcı gücünün ve (*olgusal propaganda*’dan Makhnovchtchina’ya dek) bütün özgürlükçü deneyimlerin sözel ibaresi olan “tavır, tözsel değildir: *kendini belirledikçe* kapsam edinir [bkz. *belirlenim*]. (...) Tavır, uzam içindeki basit bir yer değişikliği değildir: Yeni bir ‘hareket etme’ tarzına karar verir, bu tarzı serbest bırakıp önerir. (...) Tavır esnektir, kendi üzerine kapanabilir, kendinin ötesine atlayabilir (...). Tavır, kavramadan önce kapsar ve belirtmeden ya da örneklendirmeden çok önce kendi yayılımının ana hatlarını belirtir: Referans oluşturanlar, zaten evcilleştirilmiş olan tavırlardır; bir tavır başka tavırları uyandırır (...).”[221]

Tekanlamlı Varlık

Deleuzecü kavram (bkz. *ensek kuvvet*)

Tekçilik

Anarşizm radikal bir tekçiliktir. Ruh ile beden arasında, tin ile madde arasında, insan ve doğa arasında ayrım ve hiyerarşi kabul etmez. Proudhon'un belirttiği gibi insan bileşiği diğer bileşiklerden, doğayı oluşturan şeylerden -kuvvet derecesi hariç- hiçbir açıdan ayrılmaz: "Yaşayan insan bir gruptur, tıpkı bitki ve kristal gibi, fakat onlardan daha yüksek bir derecededir; kendi organlarından daha canlı, daha fazla hisseden ve daha iyi düşünen ikinci gruptakiler (...) daha geniş bir bileşim oluştururlar."[222] Ve Deleuze'ün Spinoza'sıyla birlikte anarşizm şunu ileri sürebilir: "Bütün bedenler için tek bir Doğa, bütün bireyler için tek bir Doğa, kendisi sonsuz biçimde değişen bir birey olan Doğa."[223]

Tekillik

(bkz. *farklılık* ve *ayırdedilemez*). Her kolektif varlık diğerlerinden farklıdır. Bu durumu Bakunin şöyle ifade eder: “Her şey onlara içkin olan ve onların kendine özgü yapısını tam anlamıyla oluşturan yasaların yönetimindedir; (...) her şeyin kendine özgü bir dönüşüm ve eylem tarzı vardır (...).”[224]

Tekrar

(bkz. *sonsuz geri dönüş*). Devrimci sendikalizme ve anarko-sendikalizme, *büyük gece*'yi, *genel ve isyancı grev*'i bekler ve hazırlarken, grevleri bir tür devrimci "jimnastik" olarak[225] ya da terimin tiyatrodaki anlamıyla "tekrar/prova" olarak görme suçlaması yöneltilebilir. Bu eleştiri, liberter hareketin özgürlükçü hareketlerin zamanını, sürekli ve süreksiz karakterini düşünme tarzına dair derin bir anlayışsızlık sergiler. Mücadele ve *isyanların* liberter tekrarının, mevcut düzenin örgüsü içerisinde bir başka olasılığın sürekli yeniden başlayacak şekilde bu ortaya çıkışının (bkz. *durak* ve *olay*), geriye dönük olarak, 1905 Rus devrimini 1917'nin "genel tekrarı"na dönüştüren -bu tekrar sırasında parti ve baş mekanisyenleri alet edevatlarını, reçetelerini ve sloganlarını parlatıp temizlerler- bir Troçki'nin ya da bir Lenin'in mekanik ve determinist bakışıyla alakası yoktur. Liberter düşüncede isyan ya da ayaklanmaların, ne kadar küçük ve algılanamaz olsalar da, tekrar eden niteliği, bir yandan, geleceği tekrarlayanın ve hazırlayanın geçmiş olduğu bu doğrusal zaman anlayışından, diğer yandan da olgu ve olayların her türlü araçsallaştırılmasından ve yüzeysel sınıflandırılmasından kökten uzak durur.[226] Sağduyunun ya da çocuk oyunlarının gerektirdiği gibi, liberter tekrar daima geçmişi ve olasılıklarını tekrarlar. Eskiliğe ve birikmiş kuvvete daima bağlıdır (bkz. *büyük akşam*). Her çatışma, her isyan anı bütün diğerlerini yeni koşullarda ve yeni bir yoğunlukla, yeni bir bakış açısıyla tekrarlar. Her seferinde tekil olan bu çatışma ve isyanlar, belirgin süreksizlikleri dolayısıyla, geri dönüşle, değişim ve ayıklama yoluyla, var olanın iç kuvvetini yeniden onaylarlar, hiç artık kalmaz, hiçbir dış güç bunları oluşturan şeyden yarar elde edemez. Deleuze'ün (Nietzsche'yle birlikte ve doğa konusunda) gösterdiği gibi, tekrar, kelimenin liberter anlamında, "bütün değişimleriyle kendi kendisini isteyen bir irade, yasaya karşı bir kuvvet, yüzey yasalarına karşı koyan toprağın içi"dir.[227] Bu anlamda, yine Deleuze'le birlikte, özgürleştirici tekrar, *temsilin* karşıtıdır; "tıpkı hareketin kavrama ve onu kavrama indirgeyen teemsile karşı durması gibi." Tekrarın sahnesinde, zihin üzerinde *aracısız* etkide bulunan ve onu *doğrudan doğruya* doğaya ve tarihe bağlayan saf güçler, uzam içinde dinamik yollar hissedilir; kelimelerden

önce konuşan bir dil, örgütlü bedenlerden önce oluşan *jestler* hissedilir”[228] (bkz. *doğrudan eylem*).

Temel Cephe/İkincil Cepheler

(bkz. *militanlar, örgütlenme, platform, platformculuk* ve *dostlarımızın dostları*). Eski bir ayrım olan asker-politikacı ayrımı, mücadeleleri ve mücadele nedenlerini dışardan hiyerarşileştirme ve birini diğerine tabi kılma iddiasındadır. Bu ayrım esasen otoriter devrimci parti ve örgütlenmeler tarafından kullanılır, ama kimi zaman ise bunların görünürdeki etkinliklerinden gözleri kamaşan bazı liberter örgütlenmeler tarafından da (büyük bir başarı elde edemeden) kullanılır. Anarşizm, özgürlükçü güçlerin mutlak *özerkliğini* ve bağımsızlığını onayladığından, mücadelelerin ve devrimci güçlerin her türden hiyerarşikleştirilmesini reddeder, onların özgürce işbirliğini ve mücadele nedenlerinin özgür belirlenimini onaylar.

Temsil (Temsili Demokrasi)

(bkz. *işaretler*, *semboller* ve *diyalektik*). "Herkes kendi davası için mücadele ettiğinde kimse temsil edilmeye ihtiyaç duymayacaktır."[229] "Temsili" *demokrasinin* karşısına doğrudan *demokrasiyi* çıkartan, başkaları adına konuşma, onların yerine ya da (daha kötüsü) onların çıkarına hareket etme iddiasındaki her "temsilci"yi (vekil ya da sendika bürokratı) reddeden anarşizm, politik alanda ve kurumlarda, temsilin çok daha radikal bir eleştirisini ifade eder ve bu eleştiri dolayısıyla kendi devrimci projesinin merkezî sezgisini belirtir. Liberter söz dağarında temsil kelimesi politik, dini, bilimsel ve *sembolik* bütün uzantıları içinde ele alınmalıdır: İnsanların, işaretlerin ya da kurumların *şeylerin* yerine geçme ya da onların ne olduğunu söyleme iddiasında olduğu her yerde bu yapılmalıdır. Gerçekten de, anarşizme göre yalnızca politik temsili reddetmek yetmez, ister istemez dışsal ve manipüle edici olarak algılanan, sahiplenilerek ellerinden geleni yapmaları engellenen gerçek güçlerden ayrı bütün temsil biçimleri de reddedilir. Bu anlamda, temsilin liberter eleştirisi Nietzsche'nin düşüncesine, onun bilim, devlet ("Devlet ikiyüzlü bir köpektir (...) sesinin şeylerin karnından çıktığına inandırmak için (...) gevezelik etmeyi sever") ve kilise ("bir tür devlet; üstelik en yalancısı")[230] eleştirisine yakındır. Bilim, kilise, devlet; gerçek daima işaretlerin ve temsilin yalanlarına tabi kılınır, *"hareket"* "töz"e, *aktif güçler geriye dönük* güçlere tabi kılınır.

Tepki

(bkz. *eylem/etki*). Geleneksel olarak, Batı toplumlarının politik söyleminde, geçmişe bağlı olan ve eylemi, yeni güçler karşısında “tepki göstermek”le, bu güçler karşısında kendini olumsuz olarak tanımlamakla sınırlı olan politik güçleri belirten politik kavram. Liberter düşüncede “tepki” kavramı başka bir dünya için mücadele etme iddiasında olan kolektif güçlerin özgürlükçü niteliğini değerlendirme ölçütüne dönüşür. Ancak kendileri karşısında ve taşıyıcısı oldukları birlik türleri karşısında belirlenen aktif güçlerin karşısına, yalnızca başka güçler karşısında var olan, öncelikle onların etkisine maruz kalan, sonra da bu etkilere yeniden-etkide bulunan, çoğu zaman da bunu *hınç* ya da *suçluluk duygusu* biçiminde yapan tepkici güçler çıkar. Baskı ve tahakküm tuzağı, bunların egemenlik altındaki ve ezilen güçleri tepkici güçlere, (kelimenin birincil anlamında) gerici güçlere dönüştürmeye daima eğilim göstermesinde yatar. Liberter projenin özgünlüğü ise, tersine, egemenlik altındaki güçleri, özellikle de *isyan* sayesinde, yalnızca kendine güvenen, inkârın tuzağından kaçabilen, kendi varlığını, serbest kaldıkları düzenden kaçan sınırsız kaynaklar üzerinde temellendiren aktif güçlere dönüştürme kapasitesinde yatar. (bkz. *analoji*)

Tepkisellik

(bkz. *kimlik* ve *sürüler*). Etnolog Jean-Loup Amselle ve Elikia M’Boko tarafından, baskıcı bir düzen tarafından tanımlanan kimliklerin ve bölünmelerin insanlar tarafından öznel olarak üstlenilme, öldürücü ve olumsuz öznelliklere dönüşme tarzını tanımlamak için önerilen kavram.[231]

Teori/Pratik

(bkz. *şeylerin ortası, kol emekçileri/kafa emekçileri, kolektif akıl* ve *ortak nosyonlar*). Liberter düşüncede toplumsal gerçeklik, birbirinden ayrı ve olası sonsuz sayıda *gerçeklik planının* taşıyıcısıdır; yani özgül bir planda (savaş, çalışma, değişim kulüpleri, bahçecilik, sendikacılık, vs.) birleşmiş güçlerin geçici düzenlenmesinin taşıyıcısıdır. Bu düzenlemeler ya da bu gerçeklik planları, tıpkı bunları oluşturan varlıklar ve güçler gibi, hepsi de ikili bir boyuta ya da ikili bir çehreye sahiptir: Bir yanda, Deleuze'ün sözdağarında, bir sözceleme, biçim, ifade ve işaret çehresi; diğer yanda, içerikten, bedenden, güçlerden ve arzulardan oluşan mekanik bir çehre (bkz. *kolektif akıl*). Fakat bu düzenlemeler ya da bu gerçeklik planları, bütün kolektif varlıklar gibi, daha geniş düzenlemeler içinde birleşir ya da iç içe geçerler; bu düzenlemelerde yer alan varlıkların her biri kimi durumlarda bir diğeri karşısında sözcelem boyutunu ya da mekanik boyutu işgal edebilir. Teori ile pratik ve bu iki gerçekliğin kendi aralarında sürdürdüğü ilişki olarak adlandırılması uygun olan şey budur. Her pratiğin kendi sözcelem veçhesi ve her teorinin de mekanik bir veçhesi vardır (bkz. *jest* ve bu kavramın matematikteki rolü). Fakat teoriler ve pratikler, onları oluşturan şey dolayısıyla, sembolik ve mekanik ikili boyutlarından hiçbir şey yitirmeden, özgül bir varlık gibi birlikte işlev görebilirler. Burada, herhangi bir teorik düzenleme, Simondon'la birlikte analojik (bkz. *analoji*) olarak niteleyebileceğimiz bir süreç dolayısıyla, herhangi bir pratik düzenlemenin sözcelem veçhesi olup onunla birleşebilir; o sırada bu özgül pratik düzenleme de mekanik boyutu işgal edebilir. Bu tikel işbirliği içinde ve içinde bulunduğu ölçekte -(ne kadar indirgenmiş olsa da) her işbirliğinde olduğu gibi- sözcelem veçhesi ile mekanik veçhe arasındaki zaman içinde görülen uyumlanmanın otomatik bir yanı yoktur.[232] Olası ama belirsiz bir ilişkiye sokulan, sürekli uyuşmazlıklara tabi bu uyumlanma, bir yandan, -Deleuze'ün belirttiği gibi- "daha geniş yeni bir ilişki"yi[233] doğrudan doğruya oluşturmak için birleşen güçlerin daha fazla çabasını ve gönüllü deneyimlerini gerektirir, diğer yandan, gerçekleşmesine gereken koşulların, elverişli ya da zıt tesadüflerine sürekli maruz kalır (bu uyumlanmanın ve özgürlük açısından etkilerinin belirsizliği hakkında bkz. *ortak nosyonlar*).

Bizi burada ilgilendirdiği kadarıyla, liberter hareketin tarihinin gösterdiği şey budur. Gerçekten de, anarşinin kısa tarihinin paradoksu böyle formüle edilebilir. Proudhon ile Bakunin'in teorilerinin toplumsal ve politik gerçeklik içinde belirgin ve anlamlı bir pratik karşılığı bir süreliğine buldukları anda, özellikle liberter işçi hareketlerinin açılımı içinde, bu hareketler ve bu pratikler -aralarındaki kronolojik zaman farkına yalnızca ve öncelikle bağlı olmayan, ama çok sayıda faktöre (diğerleri arasında bkz. *kol emeği/kafa emeği*) bağlı nedenlerle- bu teorileri büyük oranda benimseyememişlerdir, teorilerin söylediklerine erişememişlerdir ve onlarla ancak *menkıbe* ya da *dışsallık* olarak bağ kurabilmişlerdir. Bu yetersizlik dolayısıyla, bu hareket ve pratikler gelişimlerinin önemli bir koşulundan yoksun kalmanın yanı sıra, kendilerine dair imgeleriyle ve kendi gerçekliklerinden yansıttıkları imgelerle, kendilerini de gelecek dönemler için kısmen anlaşılmaz kılıyorlar, yok olduktan sonra, eşgallerini az çok belli ederek, basit dışsal temsile dönüşüyorlardı.[234] Liberter hareketin teorisi ile pratiği arasındaki bu fark elbete ayrıntılandırılmayı gerektirir. Bu sözlüğün bütününün gösterdiği gibi, liberter işçi pratikleri -yalnızca Fransa'yla sınırlı kalırsak- özellikle işleyiş bakımından, kendi teorilerine ve teorisyenlerine sahip olmuşlardır (bkz*. doğrudan eylem, toplumsal patlama, efendi/köle, odak, hareket*, ayrıca bu sözlükte Pouget, Griffuelhes ya da Pelloutier gibi teorisyenlerin önemi). Bu teorik ifade ayrıca Proudhon ile Bakunin'in metinleri ve düşüncesiyle yaygın ve dolaylı ilişkiden de yoksun değildi,[235] ancak birkaç önemli tarihsel metin hariç,[236] bu iki önemli anarşizm teorisyeninin 19. yüzyılda güçlü biçimde giriştiği felsefi karşılığı özellikle kelimenin tam anlamıyla anarşist tarafta yine de bulamamıştır.[237]

Terörizm

(bkz. *anarşist kimya*, *olgusal propaganda* ve *eyleme geçiş*). Terörizmi *olgusal propagandanın* anarşist suikastlarıyla özdeşleştirmek haksızlıktır. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken yaşarken anarşist suikast ve bombalar terörizme altı noktada karşıttır:

Terörizm kelimesinin de belirttiği gibi, esasen kamuoyu üzerinde korku etkisi yaratmayı ve dolayısıyla bu durumdan politik bir yarar elde etmek amacıyla politik sorumlular üzerinde şantajda bulunmayı hedefleyen "terörist" bir eylemin karşısında, anarşist suikastlar, (doğrudan tehdit ederek) "yöneticileri titretme" zevkinden tiksinmeseler de, özellikle yayılmacı bir iradeyi çıkartırlar; burada suikastın kendinden başka hiçbir hedefi yoktur, etkisi kendindedir, *isyana* davet ve teşvik eder, maddi ve sembolik gerçekliğine *benzer* bir genel patlamanın başlatıcısı gibidir, taklidin, yayılma ve bulaşmanın basit etkisiyle, gelecekteki devrimci sendikacılığın *etkin azınlıklarının* tarzına benzer ve 1888 yılında Havre'da çıkan *L'Idée ouvrière* gazetesinin ifade ettiği şeye benzer: "Her gün sömürülen ve soyulan sizler; bütün toplumsal serveti üreten sizler; bu sefalet ve sersemce yaşamdan bıkan sizler, İSYAN EDİN! Çalışmanın forsası olan sen, sanayi zindanını ateşe ver! Acımasız gardiyanı boğazla! Seni tutuklayan çavuşu öldür! Seni mahkûm eden yargıcın suratına tükür! Seni sefil bir halde sokağa atan mülk sahibini as! Kışlanın forsası, süngünü komutanının gövdesine geçir! (...) YAŞASIN İSYAN!"[238]

Bir *örgütlenmeye*, yasadışı bir aygıta, yöneticileri, propaganda bölümleri, komuta yapıları ve hiyerarşileri, komandoları ve yardımcılarıyla, ispiyonları ve yol arkadaşlarıyla, hainleri ve muhbirleriyle minik bir devlet aygıtına dayanan terörist bir eylemin karşısına, anarşizm kesinlikle bireysel eylemleri çıkartır. Bunlar yalnızca -Gilbert Simondon olsa böyle derdi- isyan arzusuyla "aşırı doymuş" bir *çevrenin* ürünüdür, yöneticisi ya da strateji uzmanı yoktur, örgütsel arka planı yoktur; eylemin etkileri aşağıda hareketle karışsa da, nedenleri ya da *belirlenimi* bütünüyle uygulanmasına içkin bir hareketten doğmuştur.

Suikastların, bunlardan yarar sağlamakla ya da etkilerini ölçmekle görevli ateşkes ve pazarlıkların ritmi, takvimi, ciddiyet derecesinin

monoton ve öngörülebilir, politik güç ilişkilerinin katı kurallarıyla belirlenmiş bir taktik ve stratejik senaryoya dahil olduğu, zaman içinde planlanmış bir eylemin karşısına, anarşizm *eyleme geçmenin* kendiliğinden eylemini çıkartır, dünyayı yeniden oluşturma yönündeki dolaysız iradenin aniden ortaya çıkışıdır bu; zaman içinde uyumlu ve programlı bir plan görünümünü buna yalnızca taklit verebilir.

Suikastı yapanların kendi eylemlerinin sonuçlarından kaçmaya, kendileri için bütün riski ortadan kaldırmaya çalışarak hareket etmeye titizlikle özen gösterdikleri karanlıktaki bir eylemin karşısına, anarşizm, eylemde bulunanın bizzat suikasta ya da adli sonuçlarının kaçınılmaz etkilerine ya da icrasına kendi yaşamını da havaya uçurmayı doğrudan dahil ettiği aydınlıktaki bir eylemi çıkartır.[239]

Mekanik ve araçsallaştırılmış -yasadışı yöneticilerden başlayıp bunların olmak istedikleri ve çoğu zaman da oldukları gelecekteki devlet başkanlarına dek, terörist örgütün farklı basamaklarından geçerek; suikastlar dahil, kamuoyundaki etkileri, hedeflenen iktidarların bu etkileri dikkate alması, hiç eksik olmayan pazarlıklar ve yol açtıkları toprak paylaşımları ya da hukuksal alanlar ve yeniden bölüşümler dahil- nedensel bir zincirin karşısına, anarşizm, bölünmesiz ve dışsallıksız bir şekilde, yaratıcısının bir anda ve yaşamı pahasına harekete geçirdiği özgürleştirici bütün erdemleri kendi içinde yoğunlaştıran tekil bir eylem çıkartır.

Kısmi bütünlükleri içinde, dinsel ya da ulusal ayrı bir gruba (Korsika, Bask, Protestan, İrlanda, Tamul, Katolik, İslamcı, Hindu, Filistinli, Bröton, vs.) atfedilen ve tek bahtsızlıkları koşullar neticesi egemen olmuş başka dinsel ya da ulusal aidiyetlerle tanımlanmış olanları hedef alan ayrımcı eylemlerin karşısına, anarşizm, her türlü dışsal bölünmeyi reddeden, var olanın bütününe hitap eden, kullanılan şiddet türü açısından haklı veya haksız olsa da, bu bütünü oluşturan ilişki ve olasılıkların sonsuzluğu içinden bütünü yeniden oluşturmayı amaçlayan suikastları çıkartır.

Tikel

(bkz. *yönetim,tümel*, *taban* ve *özel/kamusal*). 19. yüzyılın bu liberter kavramı yaygın anlamına en yakın şekilde kullanılmıştır. Gerçekten de, etimolojisinin ve bilgiye dayalı anlamının belirtmeye çalıştığının tersine, “tikel”, bir bütünün parçasına (*yerelcilik*) ya da partikül veya atom kavramına değil, *verili bir momentte* mevcut *kolektif varlıkların* mutlak tekilliğine gönderme yapmaktadır. Bu anlamda her *şey* ya da her varlık tikeldir ve dolayısıyla “bir” olan “tikel”dir.

Tiksinme

(bkz. *yakınlık* ve *analoji*). “Anne, ödev kitabını kapatarak, tatmin olmuş ve gayet gururlu bir halde çekti giderken, çocuğunun mavi gözlerinde ve üstünlük dolu alında, tiksintilere teslim olmuş ruhunu görmedi.”[240] Fiziksel ve dolaysız boyutundan sanılabileceğinin tersine, tiksinme, *verili bir anda* varlıkların doğasını bile ele geçirir. Kolektif bir güce ve başkalarıyla işbirliğine özgü her düzenleme, bu düzenlemeden kaynaklanan *arzu* miktarını tanımlar. Varlıkların güç ve anlam buldukları dünyaların doğasının değerini belirten gösterge olan sevilen ve sevilmeyen şeyler bu nitelikten ve bu *bileşkeden* yola çıkarak etkili olur. Bu anlamda, tiksinme *yakınlığın* itici (bkz. *iteleme*) veçhesidir. Şiddeti ve öznel yoğunluğu içerisinde, tezahürlerinin sezgisel ve görünüşte üzerinde düşünülmemiş karakteri içerisinde, nasıl bir dünyada yaşanmak istendiğine ve buna denk düşen ve bunu mümkün kılan birliklerin niteliği ve doğası hakkında bir yargıyı her zaman kesinlikle belirtir.

Toplumsal

(bkz. *kolektif*)

Toplumsal bağ: (bkz. *doğrudan eylem*). Kelimenin tek başına belirttiği gibi, toplumsal bağ, kolektif güçleri, bunları oluşturan şeyin dışındaki bir düzene boyu eğmeye mecbur bırakan köstek ve zincirdir. Liberter birlik, varlıklar arasındaki *doğudan bileşim* ve buluşma adına her türlü bağın karşısında yer alır.

Toplumsal Devrim

(bkz. *büyük akşam* ve *genel grev*). 19. yüzyıl ortasında doğan ve Fransız mutlak monarşisinin yıkımından miras alınan *devrim* fikrinin yerine bir süreliğine geçmiş olan geniş toplumsal ve ekonomik dönüşüm projesi. 19. yüzyıl boyunca ("toplumsal sorun"la birlikte) *toplumsal* olan *Devrim*, devletin, siyasal iktidarın ve büyük iktidar aygıtlarının mucizevi ve tepeden düzeyinde düşünülmez artık. Tersine, toplumsal ilişkilerin içerisinde, *sınıflar* ve farklılıklar alanı üzerinde, mülkiyet ve adalette, otorite ilişkisinde ve birlik türlerinde etkili olur; toplumun genel dengesinin ya da düzeninin etkili olduğu, Tanrı, Devlet ve Sermaye'den oluşan büyük tahakküm mercilerini hükümsüz kılan bütünsel (çünkü çokbiçimli) bir dönüşüm dolayısıyla ve çok sayıda biçimde etkindir. Mevcut düzene karşı çokbiçimli bir isyanın, ne olursa olsun herhangi bir şeyle araçsallaştırılmayı reddeden bir isyanın simgesi olan *Toplumsal Devrim*, ender olduğu kadar geçici de olan devrimci konjonktürlerde, yalnızca kitlelerin hareketleriyle, yalnızca "isyan günleri"yle özdeşleştirilmekten çıkar artık. Şeylerin kalbinde olgunlaşan, bitmek bilmez mücadeleler tarafından savaşa alıştırılan, özgürleştirici güçlerin bütününün yeniden düzenlenmesinden güç alan, bütün kuvvetiyle silahlı *Toplumsal Devrim* sonunda genel bir kargaşaya -dönemin halk imgelemindeki *Büyük Akşam*'a- varabilir; burada her şey değişmiş olur çünkü her şey, hiyerarşisiz bir şekilde, taktik ve stratejik ayrım olmaksızın, bbu dönüşüm hareketine katkıda bulunmuştur. Toplumsal devrim fikri anarşi fikrine sıkı sıkıya bağlıdır (bkz. Proudhon'un 1849'da *La voix du peuple*'te yayımlanan makaleler dizisi). Toplumsal devrim projesi, özellikle de *büyük akşam* ve *genel grev* fikri dolayısıyla 1914-1918 savaşına dek sürmüştür, sonra da bunun yerini Marksizm-Leninizmin, Nazizmin ve askeri liderlerin iştahının icat ettiği yeni hükümet darbesi biçimleri almıştır.

Toplumsal Patlama

(bkz. *anarşist kimya, büyük gece, genel grev* ve *isyan).* Zaman içerisinde yıpranan bu ifade, ilk ortaya atıldığında doğrudan doğruya *olgusal propaganda*'nın ve anarşist suikastlar döneminin ürünüdür. Jean Maitron, *La Révolution Prolétarienne* kadar ılımlı, devrimci sendikalist bir derginin, Fransa'da işçi hareketinin yeniden doğuşunda ve gelişiminde anarşist suikastların sahip olduğu belirleyici önemi yıllar sonra kutlamasına şaşırmakta haksızdı.[241] 1907'de Pierre Monatte devrimci sendikacılığı olgusal propagandanın -"anarşist dinamit görkemli sesini kestiğinden beri"- doğrudan mirasçısı olarak görüyordu.[242]*Doğrudan eylem* sendikal hareketin düşünce ve söyleminde *olgusal propaganda*'nın yerini almış, "genel ve isyankâr grev" çağrısı kimyanın patlayıcı gücünün yerine geçmişse, bu, liberter projenin yeni bir metaforuydu, öğeler yer ve anlam değiştiriyordu ama işaretler ile gerçeklik, güç ile idea arasında, bilim ile politika arasında (fiilen patlayıcı) bir karışım oluşturmaya devam ediyordu. Kelime olarak da belirtildiği gibi, toplumsal patlama sınıflar mücadelesinin diyalektik ilişkisinin dışına çıkar. Nüfusun geniş bölümlerine yayılan isyan sınıf ilişkilerini parçalar ve yepyeni bir durum yaratır. Burada, bir süreliğine -kimi zaman ifade edildiği gibi- "her şey mümkündür"; ama sonra toplumsal ilişkilerin oyunu kendi haklarını geri alır ve toplumsal patlamanın bir an için yok ettiği (bkz. *durak*) şeyi yeniden kurar. Bu anlamda, öncelikle toplumsal devrimi, ardından genel grevi düşünme tarzı *olgusal propagandaya* ve *kimyasal* boyutuna doğrudan bağlıdır. Devrimci genel grevle birlikte (halk imgeleminde *büyük gece*), anarşist kimyanın gerçekliği, politik ve toplumsal anlamı tersine döner. Anarşist bombanın devrimci anlamı, genel greve hazırlanan işçi güçlerinin yoğun seferberliği ve temerküzü içinde gerçeklik bulmakla yetinir. Kimyasal ve patlamalı gerçekliği ise "yıldırım" gibi "aniden patlayan" "her yerdeki ve hiçbir yerdeki bir devrimin" toplumsal "patlaması" (Pelloutier, Griffuelhes) biçiminde düşünülen bir strateji ve projenin politik anlamını ifade etme görevini üstlenir. Yine Fernand Pelloutier'nin yazdığı gibi, kolektif eylemin "dinamit"i suikastların "bireysel dinamit"inin yerine geçmiştir.[243] Anarşist bomba toplumsal devrimden söz etmeye son verince, toplumsal devrim

sözü alarak nitrogliserin ile fülminatın fiziksel ve kimyasal söylemini sürdürür.

Transdüksiyon

(bkz. *olgusal propaganda*, *doğrudan eylem* ve *mahrem varlık*). Gilbert Simondon'un bulduğu bu kavram hem varlığın *oluşunu* düşünmeyi sağlar hem de *eylemin* yayılarak varlığı sürekli yeniden oluşturmasına katkıda bulunma tarzını: "Transdüksiyondan bizim anladığımız şey, bir faaliyetin bir alanın içine giderek daha yaklaşarak yayılmasını sağlayan ve bu yayılmayı bir yerden ötekine işleyen bir alan yapılandırması üzerinde temellendiren fiziksel, biyolojik, zihinsel, toplumsal bir işlemdir."[244]

Tümel Nedensellik

(bkz. *plastik güç*). Bakuninci bu kavram, onun sözdağarında *yaşam*, *dayanışma*, *doğa* ve *birleşik birim*'le eşanlamlıdır. Ayrıca Nietzscheci ve Deleuzcü sözdağarında da *türsel faaliyet*, *tekanlamlı varlık*, *erk istenci*'yle eşanlamlıdır.

Tümlük, Totalitarizm

(*bakış açısı, birey, anarşi* ve *monad*). (Nietzsche'yle birlikte) saptanabileceği gibi, imgelemden en yoksun insan bile, "yaşamın kalp atışlarının ne ölçüde (...) sınırsız, tükenmez olduğunu,"[245] aynı zamanda da bu yaşamın ne kadar azını kendinden yola çıkarak ortaya koymanın, kendine ve başkalarına ifade etmenin mümkün olduğunu fark edebilir. Varlıkların kendi özlerinden yola çıkarak, fakat sınırlı bir *bakış açısıyla*, *olasılık* olarak içerdiğinden son derece daha az olan bir *bireyleşmeden* yola çıkarak var olanın bütününü kavrama kapasitelerini anarşizm (başka şeylerin yanısıra) Leibniz'in *monadlarının* yorumundan yola çıkarak düşünür. Varlıkların belli bir bakış açısından algıladıkları olasılıkların bu sınırsız gücünü ortaya serme, onu etkin kılma kapasitesini anarşizm, *federalizm* dolayısıyla, başkalarıyla birleşme dolayısıyla, her varlığın taşıyıcısı olduğu kuvvetleri ortaya çıkarabilecek tek şey olarak *ötekini* içerden tanıma dolayısıyla (ayrıca bkz. *yakınlık*), "birin çokla söylendiği" bir dünyanın içinde giderek daha kuvvet kazanan güçlerin kolektif bileşimi dolayısıyla (bkz. *çokluk* ve *güçler dengesi*) düşünür ve deneyimler.

Fakat özgürleşmiş bir dünyanın bu liberter deneyimlenmesi, varlıkların, kendi içlerinde hissettikleri tümlüğü yalnızca kendi bireyselliklerinden yola çıkarak, her biri kendi hesabına, tek başına ifade etme, onu yalnızca kendi bakış açısına tabi kılma ve tüm diğerlerini de buna tabi kılma yönündeki çılgınca iddiaya -kendi gelişimi de dahil- gelip çarpar. Varlıkların gerçeğin tümlüğüne vakitsiz açılımı, bu durumda, iktidara ve tahakküme, *ideomaniye* ve totalitarizme, dünyaya sahip ve hakim olma iradesine dönüşür. Her varlığa özgü bakış açısı ve arzu, belirli bir an ve durumda, başkalarının bakış açılarına ve arzularına yatay olarak açılmak ve daha güçlü bir varlığı gerçeğin içinden doğurmak yerine, başkalarının üzerine atılır, onları dışardan kendi hareketlerine ve kendi mantıklarına tabi kılar. Tek bir bakış açısı ile tek bir arzunun dünyayı totaliter fethi, bu durumda, hiyerarşi modelini benimser; piramidin tepesindeki egemen güçler kaynaklandıkları tabanı yorumlama ve araçsallaştırma, soyutlamanın ağları ardında, ayartmanın ve zorlamanın bağları içinde, "yaşamın tümüne" sahip çıkma iddiasındadırlar.

Türcülük-Karşıtlığı (Türcülük-Karşıtları)

(bkz. *bir şey karşıtlığı*, *ıstırap*, *yararcılık* ve *hesap verme*). Anarşizm, tarihi boyunca, bir *çevre* olarak her zaman için özel fikir hareketlerine (doğacılık, vejetaryencilik, pasifizm, vs.) bağlı kaldı. Bunların kimi zaman *fikri takıntıya* (bkz. *bütüncül pasifizm*) dönüştüğü de oldu. Yakın dönemdeki türcülük-karşıtlığının durumu budur. Irkçılık ya da cinsiyetçilik karşıtlığına benzer olan türcülük-karşıtı tutum şöyle ifade edilebilir: "Tür, tıpkı cinsiyet ya da ırk gibi, etik olarak kabul edilebilir bir kategori değildir: Türcülük-karşıtları türcülükle, yani türe dayalı ayrımcılıkla mücadele ederler."[246] Hayvan yaşamını dikkate almasıyla, insan türü ile diğer türler arasında kökten ayrımı reddiyle, sıradanlaşmış ve teknikleşmiş bir şiddeti ve vahşeti reddiyle türcülük-karşıtlığı, içinde yaşadığımız dünyanın kulislerinde liberter düşüncenin birçok yanına hitap eder. Ama üç önemli veçheyle de bu düşünceden farklılaşır.

1) Türcülük-karşıtlığı hayvan "özgürlüğü"nden, hayvan kurtuluş "mücadele"sinden ve hareketinden söz eder. Bu söz dağarı ve anlayış, varlıkların eylemiyle ilgili birçok başka özgürleştirici hareketle ortaklık taşır. Türcülük-karşıtlığı, sözcükler düzleminde, liberter hareketin ifade tarzına en yakın olanı gibi görünse de, aslında en uzak olanıdır: Anarşizm, özgürleşmeye, özgürlük mücadelelerine, ne kadar farklı olsalar da bütün özgürlük mücadelelerine bağlıdır; ama şu koşulla ki, bu özgürleşme ilgililerin kendi eseri olmalıdır, serbest kalmaya ihtiyaç duyan güçlerin *doğrudan eylemi* yoluyla gerçekleşmelidir. Başkaları adına konuşmaya, başkaları için, başkalarının çıkarları adına eylemde bulunmaya namzet olabilecek her türlü temsilci, her *temsil* bu anlayışın dışındadır. Hayvanlar kendi kendilerini nasıl özgürleştirebilirler, nasıl kurtarabilirler? Türcülük-karşıtlarını liberter projeden ayıran ilk sorun budur. Türcülük-karşıtları ister istemez kendilerini hayvanların "sözcüsü", "temsilcisi" olarak görürler; hayvan davasını "temsil ederek" davranmaktan ve aynı zamanda bu *temsilden* yarar sağlamaktan kaçınamazlar. Hayvanlar ne köledir, ne kadın, ne proleter, ne kâğıtsız, ne de baskı altındaki azınlıktır. Onları ayırt eden şey, aşkın bir doğa farklılığı değildir. Anarşist bakış açısından bu pratik, dolaysız, somut ve tekil bir farklılıktır. Azınlıklar, kadınlar, işsizler, işçiler, kâğıtsızlar kendi kendilerine, doğrudan doğruya mücadele edip

örgütlenebilirler, kolektif varlıklar oluşturabilirler, aracısız ve temsilcisiz hareket edebilirler (bkz. *doğrudan eylem*), kendi bakış açılarını geliştirebilirler, bunu başka güçlerin bakış açılarıyla karşılaştırabilirler. Hayvanlar bunu yapamaz. Başka birçok şeyi yapabilirler, varolan her şeyle olduğu gibi onlarla da girilen ilişkilerde çok sayıda olasılık açan sayısız başka şeyi yapabilirler. Ama kadınlar gibi, gençler gibi, işçiler ya da tüm diğer azınlıklar gibi mücadele edemezler. Böylece türcülük-karşıtlarının hayvanların varlıklarını insan gerçeklerine indirgemesine, onlar adına konuşmalarına, onların istediği varsayılan şeyi tercüme etmelerine, onları kendi kendilerine savlayamayacakları çıkar ve mülahazalara tabi kılmaya, böylece onların sessizliklerinden yarar sağlamalarına yol açılır ve kendilerinin, insanlar da dahil olmak üzere, bu sessizliğin olasılık olarak imkân tanıdığı şeye açılmaları engellenmiş olur.[247]

2) İkinci ayrım kısmen ilkinin sonucudur. Hayvanlar konuşmadığından ve türcülük-karşıtlığı yalnızca insani bir hareket olduğundan, türcülük-karşıtları kendi konumlarından konuşmakla, hayvan davasının kendileri için niçin bu kadar önem taşıdığını belirtmekle, kendi içlerinde taşıdıkları hayvan oluşumlarını içerimlememekle yetinebilirler. Hayvanlarla ilişkilerinde hissettikleri şeyi, nasıl hissettiklerini ve bu deneyimin neler içerdiğini söyleyebilirler.[248] Ama ideolojik bir akım olan türcülük-karşıtlığı bu öznel tutumla yetinmez; liberter bakış açısından, varolanın özgürlükçü yeniden-bileşimi iddiasında bulunabilecek olan, insan varlıklarını varolanın bütünlüğüne, dolayısıyla diğer hayvan türlerine açabilecek olan tek tutumla yetinmez. Hayvanları savunmaktan edindikleri “insanca, pek insanca” çıkara sadık olan türcülük-karşıtları, hayvanlara insanca bir söz veren genel bir bakış açısı oluşturma olasılığından vazgeçmezler. Bu sözde hayvanların hakları vardır; insanlarla aynı sıfatla, *eşitlik* olarak kabul edilmiş bir statüsü vardır. Ama bu genel bakış açısı ilgili tarafların, özellikle de ilgililerin en ilgilileri olan bütün hayvanların (bkz. *ortak kavramlar ve kolektif neden*) pratik, dolaysız ve doğrudan karşılaşmasından doğamaz; türcülük-karşıtları üçüncü bir kişiye, üçüncü bir bakış açısına, *tümel*, nesnel ve aşkın bir bakış açısına çağrı yapmak zorundadırlar; bir tür sulh yargıcı, etik komite ya da insan öznelliklerinin olduğu kadar hayvan öznelliklerinin de dışında kalan ama onların hissettiklerini nesnel olarak söyleyebilen ya da ölçebilen ve bu dışsal ölçü

sayesinde onların haklarının (bkz. *hak*) eşitliğini söyleyebilen tanrısallık konumundadırlar. Bu üçüncü şahıs, bu sulh yargıcı ya da bu tanrısallık, bir ahlakın (başkalarının ıstırabını, hissetmediğim bir ıstırabı dikkate almalıyım), nesnel bir bilimin (kimin ne yoğunlukta acı çektiğini nesnel olarak belirleyebilmeliyim) ve bir ahlaki vicdanbilimin ya da siyasal iktisadının üçlü ve geleneksel yanıyla (genel bir mutluluk ve ıstırap pazarı çerçevesinde edimlerimin ve kaynaklarımın en iyi duygulanımını sürekli kesin olarak hesaplayabilmeliyim) *yararcılıktır*.

3) Anarşizm ile türcülük-karşıtlığı arasındaki üçüncü ve sonuncu büyük bölünme ilk ikisini anlamayı sağlar. Pratik boyutu içerisinde, hayvanlara ve yaşama dair kaygısıyla ve taşıyıcısı olduğu dünya görüşüyle türcülük-karşıtlığı "hümanizma" olarak adlandırılması uygun olan şeyi -mülkiyetten ruha ya da tine uzanarak, devleti ve ahlakı da ihmal etmeyerek, tahakküm ve sömürü ilişkileri bütününe temel olan ve maske işlevi gören Hıristiyanlıktan miras kalan değer ve haklar karışımını- tartışma konusu ediyor ve istikrarsızlaştırıyor gibi gözüküyor. Ama türcülük-karşıtlığı hümanizm-karşıtlığı eleştirisini hem fazla hem az yapar; yüzeyde fazla ve özünde yetersiz. İnsan varlıklarını hayvanlara bağlayan ilişkilerin sözde doğal, çıkarsız, "iyi çocuk barbar"lığını sergileyen türcülük-karşıtlığı, dünyamızı farklı düşünme ve dolayısıyla kökten yeni ilişkiler icat etme olasılığını fiilen açar. Ama bunu yapabilmek için, türcülük-karşıtlığının hümanizmanın büyülü sınırlarından, temsillerinin başatlığından ve dolayısıyla kolaylığından vazgeçmesi gerekir. İnsan varlıklarının, iktidara, çıkar ve haklara sahip, tek dertleri, kendilerini çevreleyen dünya içinde, neye sahip olmaya hakları olup olmadığını belirlemek olan, terimin ikili anlamında "ilgiye, çıkara" layık "özne" statüsünü hak eden, ayrı, kendi içine kapalı öznelere dair yaptıkları geleneksel temsillerden vazgeçmeleri gerekir. Türcülük-karşıtlığı hümanizmadan vazgeçmiyor. Bunu insan olmayan bazı canlılara yaymakla yetiniyor. Kışkırtmaktan geri durmadıkları skandal ve öfke buradan kaynaklanır. Bu skandal ve öfkenin kışkırttığı tartışmaların saçmalığı da buradan kaynaklanır. Batılı Beyaz erkeğin ilahi ve kutsal imtiyazlarının renkli insanlara, ardından kadın ve çocuklara da yayılmasından sonra, türcülük-karşıtlığı bunları, hukukun, ahlakın ve bilimin üçlü himayesi altında bazı hayvanlara da yayma iddiasındadır. Türcülük-karşıtlığı, anarşizme göre tahakküm ve sömürü ilişkilerinin temeli

olan düşünce şema ve sınırlarını ortadan kaldırmaz. Bunları diğer bazı canlı türlerine uygulayarak yönlendirmekle yetinir. Hümanizmanın baskıcı ve saçma imtiyazlarına nasıl son vermeli? Anarşizmin, diğer canlı varlıklarla sürdürdüğümüz ilişkiler alanı da dahil, cevaplama iddiasında olduğu soru budur. Türcülük-karşıtlığının cevaplamadığı soru da budur.

Türdeşlik

(bkz. *benzeşim*)

Türsel Faaliyet

Nietzscheci kavram (bkz. *esnek güç*)

Uygulama

(bkz. *yararcılık*) Anarşizmin gözünde anlam, değer ve *şeylerin belirlenimi* daima *varlıklara, durumlara* ve *olaylara* içkin olduğundan, anarşizm her türlü uygulama fikrini, her zaman doğru biçimde "uygulamak", bir başkasının *iradesine* boyun eğmek, sizden yapmanızı istediği şeyi onun istediği gibi yapmak anlamına geldiğinden, edimlerin ve pratiklerin bir ilkeye, bir yargıya ya da dışsal veya ilk bir ölçüye bu özel tabiliğini reddeder (bkz. *hesap verme*).

Uzmanlar (Bilginler)

Uzmanlar kendilerinin yansız ve nesnel oldukları, sözünü ettikleri ve ne olduklarını söyleme iddiasında oldukları gerçekliklerin dışında oldukları iddiasındadırlar. Onların kendilerini nitelerken belirttikleri bu yansızlık ve nesnellik, onları harekete geçiren ve gerçekliği dışındaki kuvvetlerin gerçekliğine tabi kılan *arzunun* doğasını maskeleme iddiasını ikiyüzlüce sürdürdüğünden, onları hiç muğlaklığa yer vermeden *tahakkümden* yana kılar. Deleuze'ün beşeri bilimlerin Hegelci ve yararcı niteliğine dair söylediği gibi: "(...) Hangisi olursa olsun bu soyut ilişkide, gerçek faaliyetlerin (yaratmak, konuşmak, sevmek, vs.) yerine, daima, üçüncü bir şahsın bu faaliyetler üzerine bakışını geçirme eğilimindeyizdir: Faaliyetin özü, yararlanması gerektiği ya da sonuçlarını toplama hakkına sahip olduğu ileri sürülen üçüncü şahsın (Tanrı, nesnel anlayış, insanlık, kültür, hatta proletarya) yararıyla karıştırılır."[249]

Ütopya

(bkz. *ideal*)

Üzüntü/Sevinç

(bkz. *iyi-kötü*)

Varlık

(bkz. *kolektif varlıklar* ve *bir*)

Varlık Nedeni

(bkz. *kolektif akıl*)

Varlık Rezervi

(bkz. *belirlenimsizlik* ve *dışarının kuvveti*)

Verili Moment

(bkz. *durum, olay* ve *odak*). Emile Pouget, "doğrudan eylem"in kıyaslanamaz esnekliği" sayesinde "pratiğini canlandıran örgütlenmeler"in "ne şimdiki zamanı geleceğe ne geleceği şimdiki zamana feda ederek, geçen zamanı olası mücadeleler bütünüyle yaşayabildikleri"ni[250] açıklar. Liberter verili moment, Leninizmin "güncel moment" ya da "konjonktür" şeklindeki askeri-mekanik kavramıyla karıştırılmamalıdır. Güçlerin eylemine mekanik ve dışsal bir bakışının karşısına (bana bir kaldıraç -parti- ve bir dayanak noktası -konjonktür- verin, dünyayı altüst ederim diye düşünüyordu Lenin), dışsal bir failin bu güçlerin bileşenini manipüle edebileceği ve kullanabileceği görüşü karşısına, liberter düşünce ve pratik gerçekliğin "sıcak" ve iç boyutunu, Pouget ile Proudhon'un sözünü ettiği "inanılmaz *esnekliği*"[251] (bkz.*esnek güç*), Nietzsche ile Deleuze'ün *türsel faaliyet* ve *tekanlamlı varlık* kavramını, Gustav Landauer'in "homojen tin"ini çıkartır.[252] Güçlerin düzenlenişi ve durumların sürekli değişimi içinde, verili moment, onu oluşturan şey bakımından, ne semboldür ne de başka bir şeyin örneğidir; var olanın bütünlüğünün *tekil bakış açısı* ve *ifadesi* olan, liberter güçlerin eylemleriyle ortaya koymaya, geliştirmeye ve takip etmeye çabaladıkları, bizzat momentin ya da *durumun* varlığına bağlı olan, her seferinde farklılaşan *olasılıkları odak alır* ve tekrarlar. Böylelikle, verili moment Hélène Chatelain'in Makhnovchtchina konusunda, yani 1917'de Ukrayna'daki anarşist isyan konusunda sözünü ettiği "tarihsel fırsat"la özdeşleştirilebilir: Gulay-Polye çevresindeki düzlüklerin "serbest ve açık coğrafi uzam"ıyla "tarihsel uzam"ın "çakıştığı" "moment."[253]

Vicdan Yönetimi

(bkz. *papaz* ve *siyasi komiser*). Eski Hıristiyan gelenek. Buna göre her varlık kendi edimlerini, düşüncelerini, niyetlerini ve en mahrem algılarını ya da içsel hareketlerini, aşkın normlar adına bu varlığı tanımak, değerlendirmek ve düzeltmekle, onun elinden geleni dışsal bir düzene tabi kılmakla görevli dışsal bir mercinin yargısına sunmalıdır. Kolektif güçlerin tabi kılınmasıyla ilgili bu Hıristiyan model Marksist esinli devrimci hareketlerin uygulama ve anlayışlarında geniş ölçüde kullanıldı. Batılı denen kültürlerde, liberter harekete bağlı bazı akımlar da dahil, derinden yer etmiştir (bkz. *hesap verme*).

Yabancılaşma

(bkz. *eksiklik*, *arzu* ve *iştah*) Baskıcı ve sakatlayıcı dışsal bir düzen tarafından kendi imkânlarından koparılan, taşıyıcısı oldukları sonsuz kaynakları kendi içlerinde bulamayan *kolektif güçler*, bu baskı ve sakatlamanın yol açtığı *eksikliği* doldurma çabasına boş yere girişirler, kendi *güçsüzlüklerine* çözümü başka varlıkların dışsallığında umutsuzca ararlar (ayrıca bkz. *iç/dış*). Ötekiyle bu özdeşleşme ister aşk ister nefret biçimini alsın, ister *kitlelerin* şeflere ve kudretlilere iğrenç itaatinden, ister esinledikleri kıskanç ve kinci mücadeleden, isterse inkârın ve diyalektiğin mesafe koyucu yanılsamalarından geçsin, muktedir olduğu imkândan kopan kolektif varlık, kendinden yoksun kalmış demektir. Bu anlamda onun yabancılaşmış olduğu söylenebilir, çünkü ister dost ister düşman olsun, ötekine tamamen bağımlıdır, ancak onun sayesinde vardır, yalnızca edimlerinde (bkz. *efendi/köle*) ya da kendine dair imgesinde değil, kendi *öznelliğinin* göbeğinde de o vardır.

Yakınlık (Seçmeli Yakınlık)

(bkz. *güven, komün, birlik, tiksinme, iteleme* ve *benzeşim*). Goethe'nin ve Max Weber'in insan ilişkilerini düşünmek için kullandığı, liberter hareketin temsil ve pratiklerinde temel bir rol oynayan eski ve modern kimyanın kavramı. "Yakınsak grup olalım!" diye haykırır Charles d'Avray *Anarşinin Zaferi* şarkısında. Sanılanın tersine, liberter yakınlık ideolojik düzende değildir; bunun istisnası, herhangi bir programı ya da ortak platformu benimseyenler arasında daha derin "yakınlıklar" oluşmasıdır. Bu yakınlık, aşkta da politikada da (liberterlerin tahayyül ettiği şekilde) erkek ve kadın militanlar arasındaki, kadın militanların kendi arasındaki ve erkek militanların kendi arasındaki yakınlıklar, herhangi bir tutum hakkında, herhangi bir gerçeklik düzlemi hakkında (topluluk yaşamı, teknik bir görev için birlik ya da tarihsel olarak, Barselona'nın halk mahallelerinde FAI'nin[254] küçük aktivist grupları, vs.), başkalarıyla birleşebilmenin farklı tarzlarını ve farklı karakter özelliklerini, farklı *duyarlılık* biçimlerini ve *mizacı* içerir. Bizler az çok kalıcı olarak birleştiğimiz varlıklara, durumlara ve şeylere göre (örneğin bir araba, bir eş, makineli tüfek ya da bir banliyö evi) değişiriz, asla aynı değiliz. Her *birlik* bizde ve başkalarında kimi zaman kuşkulanılmaz ve genellikle şaşırtıcı nitelikleri ve özel yetileri seçip çıkartır. Bu nedenle kimse kendisinin -iyilikte de kötülükte de- neye yatkın olduğunu doğrudan doğruya bilemez ya da öngöremez. Birlik, iyi buluşmaları teşvik etme ve kötülerinden kaçınma sanatı, dolayısıyla kullanılmayan ve yeni kaynakları, olumlu ve olumsuz-olmayan, ölümün değil yaşamın taşıyıcısı kaynakları kişinin kendi içinde ve dışında seferber etme sanatı, güncel düzenin dayattığı ölçüt ve rol kabalığının, keza koşulların genellikle çok güç kıldığı birçok inceliği, önseziyi ve *pratik duyuyu* gerektirir. İçerikleri ve etkileri bakımından başarılı yakınlık örnekleri: Bakunin'in sürekli teşvik ettiği "mahrem çevreler." Teorik planda olduğu kadar pratik planda da çok daha tartışmalı yakınlık örneği: Neçayev-Bakunin birliği ya da 1937 İspanya'sında milislerin militerleşmesi.

Yakınlıksal (Yakınlıksal Gruplar)

(bkz. *yakınlık*)

Yalnızlık

(bkz. *dostlarımızın dostları*). Kızıl Ordu’nun ezdiği Makhnovista isyanına veda ederken Pierre Archinov Birinci Enternasyonal’e Hitap’a -“Bütün Ülkeliren İşçileri Birleşin!”- karşılık olarak şu çağrıyı yapar: “Bütün dünyanın proleterleri, kendi derinliklerinize inin ve hakikati orada arayıp yaratın: Başka hiçbir yerde bulmayacaksınız!”[255] Gerçekten de son derece önemsiz ya da tarihsel önem taşıyan, açıkça ortada olan ya da zar zor fark edilebilen anlar vardır. Sanıldığından daha sık olan bu anlarda her iletişimi, her ilişkilenmeyi (bkz. *durak*) reddederek, yalnızlıkların en derinine sığınmak gerekir; başkalarına çağrının, başka olasılıklara açık yeni birliklerin koşulları yalnızca burada oluşabilir. Simondon’un gösterdiği gibi, gruplar ve bireyler arasındaki ilişki ve iletişim, genellikle, egemen düzenler çerçevesinde onları birleştiren *itaat* ve *dışsallık* bağlarını ifade etmekle ve işletmekle, bu düzenlere gerekli olan rolleri ve işlevleri işlemsel kılmakla sınırlıdır (Üçüncü Enternasyonal içinde uzun süre boyunca böyle olmuştur). Simondon “bireylerarası” diye adlandırdığı bu işlevsel ilişkilerin karşısına *birey-ötesi* diye adlandırdığı ilişkileri çıkartır, çünkü bireyleri ve grupları kat eden, bu bireylerde ve bu gruplarda, şu an onları birey ve grup olarak tanımlayan şeye indirgenemeyen bu ilişkiler, *kendilerinden daha fazla* olarak, *apeiron* olarak ve dolayısıyla yenilik olarak, devrimci olasılık olarak kendi içlerinde taşıdıkları şeye çağrı yapar. Bu anlamda, mevcut düzene, onun yalnız ve yoksul taleplerine köle eden her iletişimden kaçmak için invizaya çekilen Pascal, İsa’nın zamanın sonuna dek can çekişeceğini, Zerdüşt’ün “evrenin muammasını hissedebileceğini ve (...) güneşe seslenebileceğini”, “yaratıcı Tanrı”yı değil, “sonsuz geri dönüşe tabi bir dünya”nın var olduğunu keşfedebileceğini bütün varlığıyla anlar.[256] Bu anlamda, kökten başka bir dünyayı yeniden oluşturma arzusu, mağlup ve umutsuz varlıkların kalbinden yeniden doğabilir, yeni bir kez isyan etmeye, yeniden birleşmeye onları davet edebilir. Bu anlamda, Simondon’un yazdığı gibi, “*birey-ötesi* gerçek ilişki ancak yalnızlığın ötesinde başlar.”[257] “Bir ayrılık politikasını neye dayandırabiliriz?”[258] Anarşizmin cevap verme iddiasında olduğu soru işte budur (bkz. *bir*).

Yararcılık

(bkz. *türcülük-karşıtlığı, liberalizm, libertaryen* ve *hesap verme*). Yararcılık, liberter harekete ve düşünceye kimi zaman yakın olma iddiasındaki akımlara -örneğin *türcülük-karşıtlığı-* teorik referans olarak hizmet etmeseydi, bu sözlükte yer alması için hiçbir neden olmazdı. Farklı biçimleriyle yararcılık, *liberalizmin* ve var olanın bütününe genelleşmesinin, doğrulanmasının, toplumsal ve psikolojik koşulunun felsefi ikizidir. (Eski zaman ilkokullarındaki aritmetik egzersizleri tarzında) uygulamalı ahlak dersi olan yararcılık, yaşamımızı eylemlerimizin ve duygularımızın bir tür borsasına yatırım sanatına indirgemeyi hedeflemektedir; tüm varlığımız, yararcılığın ölçme iddiasında olduğu birkaç basit ilkeye (haz, ıstırap, çıkar) indirgendiğinde,[259] dönüştürülebilir ve evrensel bir geçer akçeye -varlığın bütününe yayılmış ticaret yasalarına- anında ve hiç durmadan tercüme edilmelidir. İktisadi hesaba dönüşen yararcı ahlak yargısı, varlıkların ve pratiklerinin daima dışındadır.[260] Liberter yöntem ve analizin aksine, herhangi bir eylemi, herhangi bir etkiyi üreten arzuların, duygulanımların ve akılların (bkz. *kolektif akıl*) ister itemez öznel, tekil ve içsel doğasına, niteliğine asla nüfuz etmez; Bentham'ın yazdığı gibi, "şeylerin doğasının içerdiği tek şey paradır"[261] maliyete ve kâra dönüşmüş bu eylem ve etkileri niceliksel ve genel (çünkü nesnel ya da dışsal) olarak değerlendirir. Başka deyişle, "yarar ilkesi"nin ahlaki yaşama, edimlerin ve duygulanımların niteliğine (özellikle Stuart Mill'le birlikte) uzanması ne onun ilkesel doğasını değiştirir, ne de indirgeyici ve *dışsal* karakterini. Parayla ilgilenen ve yalnızca ekonomik cezalar veren sulh yargıcının yerini (deyim yerindeyse) başkalarının mahkemesi ya da mahkemeye dönüşmüş başkaları alır; bu, başka türlü müşkülpesent ve sorgucu bir yargıçtır, kişi edimlerini ve olduğu şeyin (erkek, beyaz, vs.) etkilerini sürekli doğrulamak durumundadır (bkz. *hesap verme*).[262] (Anglosakson hukuk uygulamalarının günümüzdeki uzantılarının karanlık bir perspektif sağladığı) bu ahlaki-ticari mahkeme sağlıklı bir ekonominin iğrenç hesaplarına boyun eğmeye devam eder.

(Olası sayısız örnek arasından) bir örnek hem yararcı akıl yürütme tarzının genelliğini ve dışsallığını -ki bu bir yandan ondan kaynaklanan ahlak ile diğer yandan liberal kapitalizmin mantığı arasındaki denkliktir-

açıklamaya yeter, hem de bu tür ahlaki ve hukuksal uzmanlığın kaçınılmaz mantıksal sonucu olan dünyayla ilişkinin son derece *tiksinti verici* karakterini açıklar (bkz. *uzmanlar* ve *hukuk*). (Türcülük-karşıtlığının ana teorisyeni) Peter Singer *Pratik Etik Sorunları* adlı kitabında şunu yazar: “Sakat bir çocuğun ölümü mutlu olma *şansı* daha yüksek olan bir başka çocuğun doğumuna yol açıyorsa, sakat çocuk öldürüldüğünde *toplam* mutluluk *miktarı* daha fazla olur.[263] İlk bebeğin yaşamını yitirmesi ikincisi için daha mutlu bir yaşam *kazancıyla* ödünlenir. Bu nedenle, bütünsel yararcı bakış açısına göre, hemofil bebeği öldürmek, başkaları üzerinde zararlı etkisi yoksa, haklı görülür.”[264] (altını biz çizdik)

“On Emir” adına, toplumsal alışkanlıklar ya da ahlak ilkeleri adına hemen “skandal!” diye bağırmayalım. Sanılanın tersine, yukardaki ifadenin skandal niteliği ve iğrençliği öncelikle yararcı hesabı -hemofil bir bebeğin yaşamının niteliğinin başka yaşamların olası niteliğiyle karşılaştırılması ve öldürüp öldürmeme kararı- konusunda değildir. Asıl iğrençlik bu tercihi ortaya koyabilen adli ya da uzmanlık düzeneğinde yatmaktadır; yol açtığı çok özel hazda yatmaktadır; bu tür ikilemi ima eden hesap tarzında (anneni mi daha çok seviyorsun babanı mı, Omo deterjanını mı Ariel’i mi?) ve dolayısıyla bu hesabın taşıdığı dünyayla ilişkide yatmaktadır. Bu ilişki çok eskidir, otoriter büyük dinlerin vicdan muhasebesine özgü bir ilişkidir; ister bakkal olsun ister çokuluslu bir firmanın yöneticisi, herhangi bir tüccarın ağzında ya da kaleminde bulunan bir ilişkidir, ama aynı zamanda herhangi bir *uzmanın* ya da yöneticinin, *uygulama* alanı ne olursa olsun (tütün-karşıtı mücadeleden bir tröstün ya da bir devletin yönetimine, emeklilik sorunundan ötenaziye, sosyal güvenlikten “etik komiteler”in yaygınlaşmasına dek uzanır), ağzında ve kaleminde de bulunur. Böylelikle, -ve örnek sıfatıyla- Singer’in cümlesi çok kesin olarak, ticari ve evrensel denklik ilkesi sayesinde, anında ve doğal olarak bu ilişkiye dönüşür; ve herkesin -kendini güçsüz düşürmek ya da kendine öfkelenmek için- ifade etmekte özgür olduğu başka birçok şekle dönüşebilir: “Güçlük içindeki bir işletmenin yok olması, kâr şansı daha iyi bir başka işletmenin doğuşuna yol açtığında, eğer güçlük içindeki işletme kapanmışsa toplam kâr miktarı artar. Birinci işletmenin yok olması, ikincisi için daha önemli bir kâr olasılığının elde edilmesiyle telafi edilir. Bu nedenle, bütünsel ekonominin bakış açısından, hasta işletmeyi yok etmenin diğer işletmeler üzerinde [daha

masraflı] etkisi yoksa, onu ortadan kaldırmak doğru olur.” [tercüme üslubuna saygı gösteriyoruz]

Varlıkların, *durumların* ve *olayların* mutlak tekilliğini ve bu varlıkların, durum ve olayların, dışsal bir merciye (bir indirgemenin ve matematik bir şekillendirmenin yanlış anlamda nesnel ürünü olsa da [bkz. *İstatistik*]) asla başvurmadan, kendi yapabilirliklerini ve isteklerini kendileri tanımlama ve deneyimleme yönündeki aynı ölçüde mutlak hakkını olumlayan anarşizm yararcılıktan ve yararcılardan tiksintiyle uzak durur.

Yargı

(bkz. *değerlendirme, pratik duyu, tiksinme* ve *hak, hukuk*) Liberter düşüncede yargı kavramının iki anlamı vardır. Dışsal ve aşkındır, çünkü üçüncü bir kişiye (devlet, yargıç, manevi yönetici, uzman, vb.) gönderme yapar; fiili dünyanın, kendi egemenliğini sürdürmek için sahip olduğu büyük imkânlardan biridir. İkinci anlamıyla, kolektif varlıkların içinde ve içkindir; onların oldukları halin ve yapabilirliklerinin bütününü seferber eder, içsel ilişkilerinin olduğu kadar başkalarıyla geliştirdikleri ilişkilerin ve kendi kuvvetlerini serpilip geliştirebildikleri dünyaların özgürleştirici niteliğini de sürekli değerlendirme kapasitelerini tanımlar.

Yaşam (Kaçak)

(bkz. *mahrem*, *dolaysız* ayrıca *dirimsel/dirimcilik*). Anarşizm sık sık "yaşam"a gönderme yapar. Bu yaşam genellikle bu kelimenin biyolojik anlamında anlaşılmamalıdır. Liberter düşüncede yaşam, *gücün* ve *olumlamanın* eşanlamlısıdır, ama aynı zamanda liberter projenin gelişip bir başka dünya inşa etme iddiasında bulunduğu gerçekliklerin *kaçamak*, hafif ve *mahrem* karakterinin de eşanlamlısıdır. Liberter hareketin yaşama verdiği anlamı en özgün ifade eden Bakunin'dir: "Tek başına", "yaşam (...) şeylerin canlı ve duyarlı, ama kavranamaz ve dile gelmez tarafıyla ilişkidedir." "Bilimin yalnızca gölgelerle işi vardır (...) Canlı gerçeği kavrayamaz. Bu gerçek kendini yalnızca yaşama verir; yaşam ise, kendisi de kaçak ve geçici olduğundan, yaşayan her şeyi, yani geçip giden ya da kaçan her şeyi kavrayabilir, gerçekten, daima kavrar." Gerçekten de bilime daima kapalı kalan bu mahrem varlığın doğası böyledir. Yaşam, bireylerin de şeylerin de dolaysız ve gerçek varlığıdır: Yaşam, sonsuzca geçicidir, ezeli ve evrensel dönüşümün kaçak gerçeklikleridir."[265]

Yataylık

(bkz. *temel*)

Yeni-Konfüçyüsçülük

(bkz. *liberalizm* ve *Taoculuk*). Liberal kapitalizmin var olan her şeyi kendi düzenine tabi kılma yönündeki çabası içinde, bu dünyaya uygun (rasyonalist, yararcı, insancı, uyumcu, evrenselci, vs.) öğe ve mekanizmaların bütün kültürlerde bulunup *ayıklanması* temel bir hedeftir. Örneğin Arap düşüncesi hakkında, bu, Faslı filozof Muhammed Abid El-Cabiri'nin eserinde, Arap Şark'ın irfanına yönelik hayranlığın eleştirisinde ve genellikle "Oryantalist" olarak teşhir edilen Avrupalı filozofların (Spinoza, Nietzsche) irasyonelliğini (bkz. *irasyonel*) görmesinde, Arap uygarlığının misik gelenekleriyle karşılaşma kaygısında bu gözlemlenebilir.[266] Yeni-Konfüçyüsçü olarak nitelenebilecek bir yeniden okumaya tabi tutulan ve kimi zaman ötekinin yabancılığına açılma iddiasında bulunarak, çoğunlukla Batı felsefesinin en baskıcı akımlarının basmakalıp laflarıyla buluşmakla yetinen Çin tarih ve kültürünün durumu da budur. François Julien Fransa'da bu yeniden-okumanın kuşkusuz en önemli temsilcisidir.[267] Batı hümanizmasının yeniden ele aldığı Konfüçyüsçü sözleşmelerin köleliğinin, her şeyi "insan insanidir" diyerek özetleyen bir Rousseau'nun ve bir Mencius'un bağlı kaldığı ahlaki totolojilerin karşısına liberter düşünce ve ayıklama çalışması Taoculuğun "kendiliğindenliğin özgürlüğü"nü, Jacquet Gernet'nin[268] sözünü ettiği "halatları gevşetin!"ini çıkartır. Bu karşıtlık özellikle Taoculuğun ve Konfüçyüsçülüğün, örneğin Çin düşüncesinin kurucu belgesi olan *Yi ming* yorumlarından farklılaşmasında görülür.

Hiyerarşik bir ikiliğe (Toprakla üzerindeki Gökyüzü) yaslandığından, insanın, kendi düşüncesinin indirgeyici varsayımları içinde gerçekliği "çitle çevirebileceği"ni iddia ettiği ve insan ilişkilerinin hükümran modeli temelinde kendi kendine inşa ettiği Göğün "kışkırtıcı"[269] rolüyle kendi eyleminin iddialarını haklı olarak özdeşleştirdiği bir türdeşlik ilişkisi içinde, *yin* ile *yang*'ın yeni-Konfüçyüsçü yorumu doğrudan doğruya bir hakimiyet ve tahakküm[270] niyetinin, şeylerin düzenini bilincin ve buna denk düşen toplumsal, ahlaki ve iktisadi sözleşmelerin dar hapishanesine tabi kılma iradesidir taşıyıcısıdır. *Tekçi* olduğundan ve hiyerarşiye ilgisiz[271] kaldığından, bütün varlıkların (*To tö king*'in "on bin canlı"sı) bütüne ve

bütünün hareketine katıldıkları bir dünya ilişkisi içinde, Taocu anlayış liberter boyutu kolaylıkla ayırdedilebilecek bir tutum ve kavrayışa yöneltir: Toplumsal değer ve konumların ayırdedici oyununda hakimiyet kurmayı nafile görüp reddeder; "farksızlığa" (bkz. *sınır içinde sınırsız* ve *apeiron*), varlığın biricikliğine, "çoklu çeşitliliğin kökeni olan Kendiliğinden'in ilk atası (...) Gizem"e,[272] "karanlık kaynağa", "Göğün ve yerin kaynağının doğduğu bu diğer kaynağa"[273] sürekli gönderme yapar; insan faaliyetlerini varlığın ve onu var kılanın akışına dahil ederek *şeylerin* "kendiliğindenliği"ni doğru kavrar. Törenselliklerin, toplumsal sözleşmelerin, hiyerarşilerin, ahlaka sonsuz kölelikle ödenen sahte bir yeni-Konfüçyüsçü hakimiyetin karşısına Taoculuk tek bir "itaat" çıkartır. Varlıkların "kendi doğalarının [içsel] düzenlerine"[274] itaatleri, bütünün tekil ifadesi olarak ve Spinoza'nın *Etika*'sının başlangıcına çok yakın bir anlayış içinde ortaya çıkar: "Bir şey eğer yalnızca kendi doğasının zorunluluğuyla varsa ve yalnızca bununla belirlenmişse onun özgür olduğu söylenir"[275]; aynı zamanda, "her şey *kendi* yasasını, yani kendi gelişim tarzını, varoluş ve kısmi eylem tarzını kendi içinde taşır"[276] [altını çizen Bakunin] derken, Bakunin'in düşüncesine de çok yakındır.

Yer /Alan

(bkz. *yerelcilik*)

Yerelcilik

(bkz. *monad* ve *ayırdedilemez*). Liberter hareketin dışında da içinde de küçümseyici olarak kullanılan bu terim, kendi eylem olasılıklarını ve şeyleri algılayışlarını yalnızca bireysellikleriyle sınırlandırmaları söz konusu olmadığından, anarşistlerin çok sayıda mücadeleye dağılma ve kendi içine kapalı, genellikle küçük gruplar oluşturma, bulundukları yerde ve *verili bir anda*, dolaysız çevrelerinin, özel kaygılarının dar sınırları içinde bulundukları duruma göre davranma şeklindeki sık rastlanan eğilimlerini nitelemektedir. Liberter hareketin sık rastlanan atomizasyonunu önlemekte çoğu zaman güçsüz kalan bu tartışmalı eleştiri (bkz. *birey*), hem bu hareketin gerçekliği açısından hem de bellibaşlı tezahürlerinden biri “yerelcilik” olan bu hareketi devindiren özgürleştirici mantık açısından tam bir derin cehalet göstergesidir. Gerçekten de, “yer”, egemen düzenin indirgemeye çalıştığı, bütünün tanımladığı *sınırlar* içinde her şeyin bir yerinin olduğu (ev, komünist hücre, çalışma mevkii, şehir, cinsellik, “kimlik” kartı), aynı zamanda da sentez yapmakla, aşağı ve daha küçük, küçük olduğu için aşağı mercileri (komün, departman, bölge, devlet, BM; hücreler, seksiyonlar, federasyonlar, merkez komiteler vs.) uyumlandırmakla görevli giderek genelleşen koordine edici mevkiler piramidi gerektiren “alan”la karıştırılmamalıdır. Jean-Clet Martin’in gösterdiği gibi,[277] “yerellik”, “bütüne baskın çıkan bir *bakış açısıdır*.” Leibniz şehir örneğinden yola çıkarak bunu açıklar: “Her şehir kompleksi bir bütün şeklinde kendini gösterir. Sayılabilir, sınıflandırılabilir ögelerden, gayrimenkullerden oluşan *sonlu* bir bütünü belirtir. Buna karşılık, sayılabilir ögeleri ister istemez aşan şey, bu şehrin, ele alındığı bakış açısına göre bize sunabileceği olası perspektiflerin *sonsuz* sayısıdır” (altını biz çizdik). “Demek ki, *global* olanın genişlemesiyle örtüşmeyen *yerel* bir yayılmacılık vardır; genişliği alanın kapsamıyla ilgili olmayan bir perspektifler yayılmasıdır bu” (altını çizen yazar). “Dışsallığa indirgenemeyen ve bizi şeyleri dışardan görmeye mahkûm etmek yerine, onları içerden aydınlatan bir uzam doğar” (bkz. *içerisi*, *monad*). Son olarak, “yeni bir öznelerarasılık”[278] inşa etmek mümkün olur. Liberter hareketin gelişimine asla engel olmayan yerelcilik bu hareketin koşuludur; bakış açılarının çokluğu üzerinde temellenen gerçek bir *federalizmin* koşuludur.

Yığın

(bkz. *kitle*). Yığın kelimesi kökten farklı iki anlayış içinde kullanılabilir. Liberter düşüncede (belirsiz) yığın *anarşiye*, çok ve farklı olana, tekil güçlerin ve öznelliklerin hızla çoğalmasından yola çıkarak varlıkların potansiyel olarak sınırsız bileşimine gönderme yapar. Egemen düşüncede, liberalizmden Marksist komünizme dek ise (belirli) "yığın" çok sayıda benzer birey olarak düşünülmüştür. Bu bireyler farklılaşmamış bir *kitle* içinde, aynının ve niceliğin bu çok özel gücü içinde toplaşabilir ya da yığılabilir; bu güç olmadan ne gösteri olur ne başarılı devrim, ne seçim başarısı, ne de pazar. Marksist esinli bazı devrimci akımlar terimin ikinci anlamında yığına gönderme yapmaya devam ediyorlar; Spinoza'nın düşüncesine ve özellikle de politik yazılarına yanlış yere gönderme yapıyorlar. Fakat Marksizmi yermeye en az eğilimli gözlemcilerin bile gösterdiği gibi, -*Ethika*'da hiç rastlanmayan- yığın kavramı bu filozofta, politik yazılarında çoğu zaman olumsuz bir anlam edinir.[279] Yığını Spinoza'nın önemli kavramlarının içine tüm güçle sokmak gerektiğinde, bu, Deleuze'ün yaptığı gibi, kökensel *doğa yüklerinden* sözde serbest kalan insanların, maddiliği yalnızca insani tutkulara indirgenen bir "politik oluşum"un (A. Negri) boşluğu ve keyfiliği içinde yığın halinde toplaştığı, gelecekteki, *aşağıdaki* bir devrimi düşünmek için değil; tersine, *yukarıda*, bizi oluşturmaya asla ara vermeyen ya da bizim taşıdığımız güçlerin bolluğu içinde bir özgürleşmeyi düşünmek için gündeme gelir (bkz. *sonsuz geri dönüş*):

"Bedenler (ve ruhlar) güçtür. Bu haliyle, yalnızca tesadüfi karşılaşma ve çatışmalarıyla (kriz durumuyla) değil; her bir bedeni oluşturan ve onu bir 'çokluk' olarak niteleyen sonsuz sayıda bölüm arasındaki ilişkilerle tanımlanırlar. Demek ki, bedenlerin, karakteristik özelliklerinin uygun olup olmamasına bağlı olarak, bileşim ve ayrışma süreçleri vardır. İki ya da daha çok beden, eğer karşılıklı ilişkilerini somut durumlar içinde oluştururlarsa bir bütün, yani üçüncü bir beden oluşturacaktır. İmgelemin en yüksek idmanı da budur; bedenlerin (ve ruhların) bileşebilir ilişkilere göre buluşmalarını sağlayan, idrak gücüne esin veren noktadır."[280]

Yiğitlik

(bkz. *olumlama* ve *kolektif güç*). Yiğitlik imgesi ve kavramı devrimci sendikalist ve anarko-sendikalist söylevlerde ve imgelemde büyük bir rol oynar. Liberter işçi hareketlerinin esasen erkek hareketler olması bu kavramı yalnızca cinsiyet ya da tür yananlamına indirgemeye yöneltmemelidir. Söylemsel ve ikonografik biçiminde yiğitlik, anarşist harekette, öncelikle *olumlama* ve *gücün*, dolayısıyla istisnasız bütün kolektif varlıkların ortak kuvvetinin eşanlamlısıdır. Militan deneyim -tıpkı yaşamın, çeşitli birleşme ve ayrışmaların deneyimi gibi- yiğitliğin, terimin liberter anlamında tür ve cinsiyet kategorileriyle ilgisiz olduğunu göstermeye yeter. Güç ve irade açısından erkekler, anatomik ya da söylemsel de olsa hiçbir özel yetiyle böbürlenemezler.

Yönetim

(bkz. *özyönetim, tikel* ve *özel/kamusal*). On dokuzuncu yüzyılın bu eski kavramı devleti belirtmekte kullanılır (“gerçekten mutlu olmak için hiç yönetim olmamalı!”), ama denizcilikten gelen etimolojisiyle (dümen tutmak) istisnasız bütün *kolektif varlıkların* hem *özerkliğini* hem *bağımlılığını* düşündürür; “kendi kendini yönetme” fikri ve dolayısıyla başkaları tarafından yönetilme olasılığı da bunu ifade eder. Bu anlamda Gustave Courbet her *tikelin* (bkz. *özel / kamusal*), yani *verili bir anda* varolan her varlığın bir yönetim olduğunu, çünkü liberter düşüncede her kolektif varlığın, kendisini oluşturan şey nedeniyle ve eşit bir şekilde (bkz. *eşitlik*) özerklik ve özgür karar gibi mutlak ayrıcalıklarla donanmış olduğunu, kurulu düzen savunucularının ise bu özellikleri devletin egemenliğine bağladıklarını kabul eder. Liberter açıdan bakıldığında -ve Courbet’nin de dediği gibi- yönetim, terimin geleneksel anlamında, (deyim yerindeyse) tikel bir “tikel”dir; gücünü aldığı diğer tikeller bütününü kendi otoritesine aşırı bir şekilde tabi kılma iddiasındadır.[281]

Yukarısı/Aşağısı

(bkz. *sonsuz dönüş*, *gelenek*, *kaos*, *entelekhia*, *geçmiş*)

Zaman

(bkz. *kaos, entelekhia, amaç / araçlar, esnek güç, hareket, içerim, verili an, tekrar, gelenek, büyük gece* ve *sonsuz geri dönüş*).

Zımni

(bkz. *kıvrım*).

Zorlama

(bkz. *zorunluluk*)

Zorunluluk (Özgürlük)

Zorunluluk kısıtlamanın karşıtıdır. Kısıtlama her zaman *dışsaldır,* baskı ve tahakkümün eşanlamlısıdır. Zorunluluk ise daima *içseldir,* bu anlamda özgürlüğün eşanlamlısıdır. Spinoza'nın dediği gibi: "Bir şey eğer yalnızca doğasının zorunluluğuyla varsa ve yalnızca kendisi nedeniyle hareket etmeye belirlenmişse, onun özgür olduğu söylenir; fakat özel ve belirli bir yasaya göre var olması ve hareket etmesi bir başka şey tarafından belirlenen şeye zorunlu, daha doğrusu kısıtlı denir."[282] Bakunin de görüşünü açıklarken bu tutumu benimser: "İnsan doğa yasalarına boyun eğerken (...) asla köle değildir, çünkü kendi doğasına içkin yasalara, kendisinin var olduğu ve bütün varlığını oluşturan koşullara boyun eğer: onlara boyun eğerken kendine boyun eğer."[283]

[1]- Hans Magnus Enzensberger bu dönemi çok doğru olarak “Anarşinin Kısa Yazı” olarak nitelemiştir [Türkçesi *Anarşinin Kısa Yazı..., çeviri: Mehmet Aşçı, Ayrıntı yay, 1995)*

[2]- Voline (V. M. Eichenbaum), *La révolution inconnue*, (1947), Verticales, 1977; James Guillaume, *L’Internationale, Documents et souvenirs (1864-1878),* (1905-1910) Editions Gérard Lebovici, 1985; Abel Paz, *Durruti, un anarchiste espagnol*, Quai Voltaire, 1993 [Türkçesi *Halk silahlanınca*, çeviri: Gün Zileli, Kaos Yayınları, 1996]; Alexandre Skirda, *Nestor Makhno, Le cosaque de l’anarchie*, A.S. 1982.

[3]- *Capitalisme et schizophrénie Mille Plateaux,* Les édtions de Minuit, 1980, s. 196.

[1]- Bkz. *De la Justice*, Rivière, c. 3, s. 78, 72 ve 74; “hiç ayrımsız Bilgi Öğeleri ve Emek Öğeleri olarak adlandırabileceğimiz şey, ilk sanayi aletleridir.” *Age.*, s. 73.

[2]- *Age.*, s. 74 ve 78.

[3]- *Age.*, s. 85.

[4]- Burada Rivière Yayınlarının versiyonuna sadık kalıyoruz; elbette hatalıdır fakat bu dizgi hatası Proudhon’un düşüncesini gayet iyi ifade etmektedir; alet ona göre gerçekten de insan zekâsının “eğiticisi”dir, “dışardan yol gösteren”dir (*age.*, s. 78).

[5]- *Age.*, s. 75.

[6]- *İnsan endüstrisinin ürününün “çözülmesi”nden yola çıkarak “sözün ve hesabın işaretleri”nin, “saf matematiğin” ve “idrak kategorileri”nin “keşfi” hakkında age., s. 77. Dilin sembolik boyutuyla birlikte, bulunan aletlerin sembolik boyutu hakkında bkz. André Leroi-Gourhan, Le geste et la parole I Technique et langage, Albin Michel, 1964 ve L’Homme et la matière, Albin Michel, 1971.*

[7]- *Age.*, s. 73 ve 75.

[8]- “EMEKÇİNİN ALFABESİ

A. ÇUBUK ya da KALDIRAÇ (kazık, gövde, sütun, direk);

B. KANCA, EĞİK ÇUBUK (çengel, kopça, anahtar, doğramacı mengenesi, tezgâh mengenesi, çapa, zıvana dili, zıpkın);

C. PENS (kerpeten, mengene, birleşik iki kanca);

D. BAĞ (esasen, nesnenin etrafına sarılmış esnek bir gövdeden oluşur; -ip, halat, zincir);

E. ÇEKİÇ (tokmak, çomak, havan eli, döveç, bileğitaşı);

F. UÇ (kargı, mızrak, cirit, ok, iğne, vs.)

G. TAKOZ;” (vs.), *age.*, s. 75-76.

[9]- “İnsan tininin arşivlerinde bütün işaretlerden önce gelen bir şey olduğunu belirtmeliyim; bu, çok çok eski zamanlardan beri bilgiye araç ve aygıt olarak hizmet etmektedir”; *De la Justice,* Rivière, c. 3, s. 73.

[10]- Proudhon “semeioloji” der (*De la Justice,* c. 2, s. 362).

[11]- *Mille plateaux,* s. 494-495.

[12]- *La Guerre et la Paix,* s. 16.

[13]- Emeğin düzenlemelerini savaşçı düzenlemelerden ayıran faklılıkların önemi hakkında ve birinden ötekine -söz konusu durumda ikinciden ilkine- geçmenin güçlüğü hakkında bkz. Saint-Jacques deniz kabuğu yetiştiriciliği ve “toplayıcı avcı” denizcilerin “yetiştirici” denizcilere dönüşümü konusunda, Michel Callon, “Elément pour une sociologie de la traduction: la domestication des coquilles Ssaint-Jacques et des marins pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc”, *L’année sociologique,* c. 36, 1986.

[14]- *Mille Plateaux,* s. 494.

[15]- *De la Justice,* c. 3, s. 15.

[16]- *Age.*, s. 81.

[17]- *Mille Plateaux*, s. 494.

[18]- *La Guerre et la Paix*, s. 16.

[19]- *Mille Plateaux*, s. 497-498.

[20]- *De la Justice*, c. 3, s. 73.

[21]- *Age.*, s. 78.

[22]- *Mille Plateaux*, s. 497-498.

[23]- *De la Justice*, c. 3, s. 72.

[24]- *La Guerre et la Paix*, s. 29

[25]- *Mille Plateaux*, s. 497-498

[26]- *Age.*

[27]- *Age.*

[28]- *La Guerre et la Paix*, s. 58.

[29]- "İlk neden asla var olmadı, asla var olamaz. İlk neden, hiç nedeni olmayan ya da kendi kendinin nedeni olan bir nedendir. Bu, Evren'i yaratan Mutlak'tır, maddeyi yaratan saf tindir, anlamsızlıktır." (Michel Bakounine, *Considérations sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, *Œuvres*, Stock, c. 3, 1908, s. 349).

[30]- Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété*, Lacroix, 1871, s. 52.

[31]- "Yaşlı dünyanın dinamitçileri" (ya da "yıkıcılar") kendi patlayıcı maddelerini kendileri imal ederler ve dönemin anarşist gazetelerinin çoğu bu faaliyete ayrılmış bir bilim ve teknik köşesine sahiptir. Bu konuda bkz. Jean Grave, *quarante ans de propagande anarchiste*, Flammarion, 1973, s.

166 ve devamı; ve Daniel Colson, “La science anarchiste”, in *Réfractions,* no 1, Kış 1997, yukardaki metnin tamamı oradadır.

[32]- *Mille plateaux,* Les éditions de minuit, 1980, s. 196.

[33]- Liberter düşünce, aşırı-solcu ya da Sitüasyonizme yakın kimi grupların analizlerinden, genellikle gerçekliği karanlık bir şekilde manipüle eden komplo ve gizli güçler teması üzerinde temellenen analizlerden bu anlamda kökten ayrılır.

[34]- Michel Foucault, *La volonté de savoir,* Gallimard, 1976, s. 123 ve devamı.

[35]- Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective,* Aubier, 1989.

[36]- Güç ile arzu arasındaki ilişki üzerine neo-Leibnizci bir yaklaşım için bkz. Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie,* les empêcheurs de penser en rond, 1999, s. 48. Güç ile erk istenci arasındaki ayrım üzerine bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* PUF, 1962, s. 59 ve devamı. Bu yorumun (tartışılabilir) tartışması ve bu tartışmanın içeriği üzerine bkz. Paolo D’Iorio, “les volontés de puissance”, Mazzino Montinari içinde, *“La volonté de puissance” n’existe pas,* Editions de L’éclat, 1996; Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de Puissance,* éditions allia, 1998 ve Pierre Montebello, *nietzsche, la volonté de puissance,* PUF, 2001.

[37]- Henri Bergson, “Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité”, in *La Pensée et le Mouvant,* Alcan, 1934, s. 268.

[38]- Pierre Guenancia, “L’Identité personnelle entre Locke et Leibniz”, *in* Renée Bouveresse (edit.), *Perspectives sur Leibniz,* Vrin, 1999, s. 154.

[39]- *Age.*

[40]- Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du Progrès,* Rivière, 64.

[41]- Pierre Guenancia, *age.,* s. 153.

[42]- *Age.*

[43]- *Considération philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, Œuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 352-354.

[44]- Spinoza, *Ethique*, Kitap III, önerme 2'nin şerhi.

[45]- "(...) Her örgütlü ya da yalnızca kolektif varlıktaki bileşke güç varlığın özgürlüğüdür, öyle ki bu varlık -kristal, bitki ya da hayvan- insan türüne ne kadar yaklaşırsa o ölçüde daha özgür olur, özgür iradeye o ölçüde yaklaşılır. İnsanda bile özgür irade, bir araya gelerek bunu doğuran öğeler de -felsefe, bilim, sanayi, ekonomi, hukuk- kuvvet olarak gelişmişlerse daha enerjiktir." (Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice*, c. 3, s. 403).

[46]- Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la Paix,* Rivière, s. 128.

[47]- "İnsana, kendi aralarında birleşmiş ama koşulların etkisiyle her biri kendi tarafına talep eden kendilikler bileşiği olarak bakılabilir" (Pierre-Joseph Proudhon, *Economie*, yayımlanmamış, Besançon belediye kütüphanesi, 2863 [74]).

[48]- Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice,* c. 3, s. 172.

[49]- Friedrich Nietzsche, Fragments posthumes 1884, 26 [370], *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, c. XX, s. 275.

[50]- Bu konuda bkz. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu,* PUF, 1988, özellikle de s. 183.

[51]- Bkz. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire,* Vrin, 1970, s. 172: "İnsan varlığının durumu özellikle anlamlıdır. Bedeni ve özellikle de beyni, çok uzaktan gelen ve çok uzağa gitmeye yönelik psişik itkileri aktaran mekanizmalardır." Durkheim'ın mağlup ettiği eski rakibi Gabriel Tarde'ye bu referansa şaşıranlar için, Maurizio Lazzarato'yla ve bu yazarı günümüzde yeniden keşfeden herkesle birlikte klişelerden uzakta hatırlayalım ki, "Tarde'nin teorisi bir kuvvet, güç, etki ve bunların ifadelerinin teorisi olarak anlaşılmalıdır," sosyolojisi ise "Leibniz, Nietzsche ve Bergson'dan geçerek bizim daha yakınımızda Simondon ve

Deleuze'e varan" bir düşünce akımına dahildir. (Maurizio Lazzarato, Gabriel Tarde'nin *Monadologie et sociologie*'sine sonsöz, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, s. 104-105).

[52]- Bütün bunlara dair bkz. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cerle vicieux*, Mercure de France, 1969, s. 56 ve devamı.

[53]- *Age.*

[54]- *Age.*, s. 57-58.

[55]- Didier Franck, *age.*, s. 79; kısmen farklı bir analiz için bkz. Pierre Klossowski, *age.*, s. 50 ve devamı.

[56]- *De la Justice*, c. 3, s. 375.

[57]- Liberter belirlenimsizlik ile Claude Lefort gibi başka yazarların bu kelimeye verdikleri anlam arasındaki farklılık üzerine bkz. *durak.*

[58]- *Confession d'un révolutionnaire*, Rivière, s. 282.

[59]- Sistemlerin içerisi ile dışarısı arasındaki bu ilişki üzerine bkz. Michel de Certeau'nun *L'Invention de quotidien*'de [Gündelik Yaşamın İcadı] (UGE, 10/18, 1980, c. 2) strateji ve taktik arasında önerdiği ayrım; aynı zamanda, Claude Lefort'un reddettiği ve Alain Caillé'nin açıkladığı gibi (*La Démocratie à l'œuvre*, Esprit, 1999, s. 63-64): "Düz ve homojen bir uzam olarak toplumun bağrında farklı sistemler geriye bir şey kalmadan kendi aralarında birbirine eklenir." (Bu konuda bkz. Jacques Dewitte, "La mise en abyme du social. Sur la pensée politique de Claude Lefort" in *Critique*, no 635, 4/00).

[60]- Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophe pratique*, Les éditions de minuit, 1981, s. 167 [Türkçesi *Spinoza ve Pratik Felsefe*, çeviri: Ulus Baker, Norgunk Yayınları, 2005].

[61]- Akt. Jean Milet, *Gabriel Tarde la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, s. 172.

[62]- Jean Milet, *a.g.e.*

[63]- Bir ilk yaklaşım için bkz. Georges Vignaux, *Les sciences cognitives une introduction*, éditions la découverte, 1992.

[64]- Henri Bergson, “Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité”, in *La Pensée et le Mouvant essais et conférences,* Alcan, 1934, s. 268.

[65]- Leibniz’in teorisinde bileşke kavramı (ve *vinculum subtantiale* kavramıyla ilişkisi) üzerine bkz. Yvon Belaval, *Leibniz initiation à sa philosophie,* Vrin, 1993, s. 245 ve devamı; ve daha geniş olarak Christiane Frémont, *L’Etre et la relation, lettres de Leibniz à Des Bosses,* Vrin, 1999 (1984).

[66]- *La Guerre et la Paix,* Rivière, s. 128.

[67]- *Considérations philosophiques sur le Fantôme divin, le Monde réel et sur l’Homme, Oeuvres*, Stock, c. 3, 1908, s. 245 ve 218.

[68]-“Nesnelerin yerine ikâme ettiği işaretleri manipüle etmek (...) bilimin özüdür. Bu işaretler daha büyük kesinlikleri ve daha yüksek etkinlikleriyle dilin işaretlerinden kuşkusuz farklıdır; gerçekliğin sabit bir görünümünü durağan bir biçim altında belirtmek olan işaretin genel koşuluna ise aynı ölçüde tabidirler” Henri Bergson, *L’Evolution créatrice*, PUF, 1962, s. 328.

[69]- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* PUF, 1962, s. 84 ve 114.

[70]- Bilim ile anarşizm arasındaki ilişkilere dair bkz. Daniel Colson, “la science anarchiste”, in *Réfractions* no 1, Kış 1997.

[71]- Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l’homme, Oeuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 393.

[72]- Friedrich Nietzsche, “Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coup de marteau”, *Oeuvres philosophiques complète,* Gallimard, s. 76-77.

[73]- Michel Bakounine, *age.,* s. 395.

[74]- Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, Œuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 395.

[75]- *Age.,* s. 341-342.

[76]- *Age.,* s. 352-354.

[77]- *Mille Plateaux,* Les Editions de Minuit, 1980, s. 196.

[78]- Alfred North Whitehead, *Procès et réalité, Essai de cosmologie,* Gallimard, 1995, s. 72.

[79]- *Age.,* s. 73.

[80]- Spinoza, *Ethique,* Kitap III, önerme 2'nin şerhi.

[81]- *Les ouvriers en grève, France, 1871-1890,* La Haye, 1974.

[82]- Ernest Coeurderoy, "Hurrah!!! ou la révolution par les cosaques", in *Pour la Révolution,* Champ Libre,, 1972, s. 257: "Herkes kendi davası için mücadele ettiğinde kimse temsil edilmeye ihtiyaç duymayacaktır."

[83]- Bkz. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire,* Vrin, 1970, s. 154.

[84]- Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective,* Aubier, 1987, s. 192.

[85]- Genel Emek Konfederasyonu.

[86]- Chambon-Feugerolles (Loire) maden işçileri sendikası sekreteri Laurent Moulin'in (yayımlanmamış) anıları.

[87]- *Rédemption et utopie, le Judaïsme libertaire en Europe centrale,* PUF, 1988.

[88]- Bu konuda bkz. *age.*

[89]- Emile Pouget, *L'Action directe,* 1910, s. 11.

[90]- Pierre-Joseph Proudhon, *Philosphie du Progrès,* Rivière, s. 63; *La Guerre et la Paix*, Rivière, s. 128.

[91]- *Ethique*, kitap III, 2. önermenin şerhi.

[92]- Ama aynı zamanda, *ayıklama* yoluyla, insan varlığında bu düzene denk düşebilen, ona vücut, güç ve rıza verebilen şeyden de yola çıkarak.

[93]- *Oeuvres complètes,* Champs Libre, 1982, s. 440 ve 439.

[94]- *Age.,* s. 116.

[95]- Bkz. Nathalie Sarraute, *Pour un oui pour un non,* Gallimard, 1982.

[96]- *Mille Plateaux,* Les éditions de minuit, 1980, s. 196.

[97]- Gilles Deleuze, *Différence et répétition,* PUF, 1968, s. 55.

[98]- Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988, s. 91.

[99]- Burada esasen Bruno Latour'un bütün çalışmalarına gönderme yapıyoruz. Bu tür deneyimin mantığı ve icat koşulları için bkz. Steven Shapin ve Simon Schaffer, *Léviathan et la pompe à l'air, Hobbes et Boyle entre science et poltique*, Éditions la Découverte, 1993.

[100]- Emile Boutroux, akt. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant, essais et conférences,* Alcan, 1934, s. 272.

[101]- *Ainsi parlait Zarathoustra, Œuvres complètes,* c. VI, Gallimard, s. 61 ve 152, tercüme Maurice de Gandillac.

[102]- "İçerisi yalnızca ayıklanmış bir dışarısıdır, yansıtılmış bir içeridir", *Spinoza philosophe pratique,* Les Éditions de Minuit, 1981, s. 168.

[103]- Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire,* Mille et une nuits, 2000.

[104]- Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective,* Aubier, 1987, bkz. s. 205-206 ve 181 ile devamı. Simondon'un tezlerinin Fransız

felsefe çevrelerine kabulündeki sert eleştiriler hakkında bkz. *Bulletin de la société française de philosophie*, 27 Şubat 1960 tarihli oturum, özellikle Paul Ricoeur ve Jean Hyppolite'le görüş alışverişleri.

[105]- Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la culture technique*, De Boeck Université, 1993, s. 116 ve 110.

[106]- "Şimdi, her bölümünü titizlikle inceleyerek, saf idrak gücü ülkesinden geçtik, onu ölçüp biçtik ve her şeyin kendi yerini saptadık. Fakat bu ülke doğanın değişmez sınırlar içine kapattığı bir adadır. Engin ve fırtınalı bir okyanusla çevrili hakikat (kışkırtıcı kelime!) ülkesidir, yanılsamanın gerçek imparatorluğudur; sayısız yoğun sis perdesi, dirençsiz ve erimek üzere olan buz tabakaları yeni toprakların aldatıcı görünümünü sunar, keşif hayal eden gemiciyi boş umutlarla sürekli kendine çeker ve onu asla reddedemediği maceralara sürükler [vs.]" *Critique de la raison pure*, Paris, 1944, s. 216, akt. Jean-Clet Martin, in *Variations*, Payot, 1993.

[107]- *Age.*, s. 196.

[108]- Simondon düşüncesinin anarşik boyutunu şöyle özetlemektedir: "İnsanı da içeren evrensel antropolojik gerçekleşmesine varana dek yaşamın bütün tarihi varlığın bireyleşmesinden, kendi içinde parçalı ve karmaşık, ışıldayan ve ancak söndüğünde yaklaşılabilen bir merkez olarak varlığa geri dönmekten başka bir geleceği olmayan bir varlık-doğumdan başka bir şey değildir." *Age.*, s. 111.

[109]- *Fragments posthumes*, 1881, 11 (211), akt. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, 1998, s. 254.

[110]- *Age.*, 11 (238): "İnsanlar ve filozoflar, hayali olarak, insanı *doğanın içine* yerleştirmişlerdir; doğayı insansızlaştıralım! Daha sonra ise kendilerinin iyice içinde *hayal edeceklerdir*; felsefelerin ve sanat eserlerinin yerinde ideal insanlar olacaktır, bunlar her beş yılda bir kendi özlerinde yeni bir ideal oluşturacaklardır." (altını çizen Nietzsche).

[111]- "Kendi bütünü içinde var olan dünya aynı zamanda bizim değerlendirmelerimizin de ürünüdür; daha ziyade, kendisine denk

kalanların ürünüdür.” (*fragments posthumes*, 1884, 25 (434), akt. *Age.*, s. 255.

[112]- *Age.*, 1886-1887, 7 (16), akt. s. 256.

[113]- *Age.*, 1882-1883, 4 (172), akt. *Age.*

[114]- *Ainsi parlait Zarathoustra*, “prologues”, § 5 ve Simondon’a daha yakın olan metin *Fragments posthumes*, 1882-1884, 5(1), no 128: “Kaosun bir kısmını içinizde titizlikle koruyun: Her gelecek olanda kendini oluşturacağı bir malzeme olsun.”

[115]- Akt. Xavière Gauthier, *Louise Michel, je vous écris de ma nuit, correspondances générales (1850-1904)*, Les Editions de Paris, 1999, s. 11.

[116]- Bakunin’in ifadesiyle (bkz. *doğa*).

[117]- Daha ileriye bkz.

[118]- “Fransız Nietzscheciliği” diye adlandırmanın uygun olduğu yerde bu ilgisizliğin varsayımsal onayı üzerine bkz. bu kez Simondon adına ve tamamen geleneksel bir ahlak duyusu adına, Nicolas Dodier’nin ifade ettiği eleştiri: *Les hommes ett les Machines. La conscience collective dans les sociétés technicisées*, métaillié, 1995, s. 33 ve devamı.

[119]- Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, s. 112-113. Bu metin Déjacque’a yakındır. Tavan arasında yalnız yaşayan ve “ütopya” üzerine, “insanlığın şeytansı kortejini bütün cehennem ateşiyle peşinden sürükleyen ateş gözlü bu siklop” üzerine yazdıktan sonra yatağa düşer: “Yaşamımı mı yitireceğim aklımı mı? (...) Sanki başım çatlayacak gibi geliyordu, kıskaçla göğsümü buruyorlardı. Boğuluyordum: çelikten kaslar boğazımı sıkıyordu” (...) “Hıçkırıklar içinde boğuluyordum. Şakaklarıma kan hücum etmiş, çarpıyordu, beynimin içinde sel gibi dalgalar ayaklanıyordu, damanlarımın çeperlerine hücum eden yakıcı dalgalar.” (Joseph Déjacque, “l’humanisphère, utopie anarchique” (1857), in *A bas les chefs*, Champ Libre, 1971, s. 133-134).

[120]- Gilles Deleuze, *Foucault*, les Éditions de Minuit, 1986.

[121]- Michel Foucault, “La vie des hommes infâmes”, in *Les Cahiers du Chemin*, no 29, 1977, s. 16, akt. *age.*, s. 101.

[122]- *Foucault, age.*

[123]- *Age.*, s. 102.

[124]- Ernest Coeurderoy, Hourrah!! ou la révolution par les cosaques”, in *Pour la Révolution*, Champ Libre, 1972. Bu metin kuşkusuz ki Haziran 1848’deki trajik olayların ertesinde kısaltılmış bir şekilde kaleme alınmış ve dağıtılmıştır (bu konuda bkz. Max Nettlau, Giriş yazısı, *in* Ernest Coeurderoy, *Oeuvres*, c. 1, Stock, 1910, s. XXII).

[125]- *Pour la révolution, age.*, s. 325, 332 ve 333.

[126]- *Age.*, s. 257.

[127]- *Age.*, s. 257 ve 305-306.

[128]- *Confessions*, akt. Madeleine Grawitz, *Michel Bakounine*, Plon, 1990, s. 135.

[129]- Daha 1840 tarihli ilk çalışması olan *Qu’est-ce que la propriété?*’de bu görülür.

[130]- Bkz. Esasen *Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère* (1846). Proudhon’un bu ilk yaklaşıma geri dönüş tarzı hakkında bkz. *güçler dengesi*.

[131]- Pierre Ansart, *Marx et l’anarchisme*, PUF, 1968, s. 148-149.

[132]- Bkz. *Mélanges-Articles de journaux, 1848-1852*, Lacroix, 1870.

[133]- Bu konuda bkz. *age.*, s. 159.

[134]- Pierre Haubtmann’ın üzüldüğü gibi (Proudhon 1849-1855, Desclée de Brouwer, 1988, s. 196): “Contradictions économiques’ten bu yana kat edilen yolu ölçebiliriz. Şimdi, ‘hakikat’, 1846’da olduğu gibi, biri mülk sahibi öteki anarşist ve ateist iki zıt eğilimin ‘uzlaşması’ içinde değil,

birincinin dışlanması ve ikincinin atılımı içinde bulunmaktadır.” Proudhon’un bütün yazılarının bir yorumu için bu kopuşun yol açtığı güçlükler hakkında bkz. Pierre Ansart, age., s. 311.

[135]- Bu konuda bkz. Pierre Ansart, “Proudhon, des pouvoirs et des libertés”, in *P.-J. Proudhon, Pouvoirs et Libertés,* Besançon, 1989, s. 13 ve 14.

[136]- *Le Peuple,* 19/2/1849, akt. Bernard Voyenne, *Pierre-Joseph Proudhon, mémoire sur ma vie,* Maspero, 1983, s. 75 ve devamı.

[137]- Bkz. Didier Franck, age., s. 191. O da fragments posthumes’a gönderme yapmaktadır (1888, 14 (1179 ve 14 (170)). (Bkz. yaşam maddesi; Bakunin’in bu konudaki anlayışı).

[138]- Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l’histoire,* Vrin, 1970, s. 153.

[139]- Gilbert Simondon, *age.,* s. 63.

[140]- *Contradiction économique,* Rivière, c. 2, s. 253 ve 249.

[141]- Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l’histoire*, Vrin , 1970, s. 180.

[142]- Gabriel Tarde, *Essais et mélanges sociologiques* (1895), akt. *Age.* Maurizio Lazzarato’nun son derece ilginç bir denemede (Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, les empêcheurs de penser en rond, 1999’a önsöz), metinlerin söylediğinin tersine, Tarde’nin güç ve enerji kavramlarını dar anlamda dirimselci (terimin yaygın anlamında) bir boyuta indirgemesi ve kendi metninin adını “Gabriel Tarde: politik bir dirimcilik” koyması, böylelikle Tarde’nin analizlerinin politik ve devrimci içerimlerini, ilginç olmakla birlikte, biyo-iktidar sorunlarının (Ttarde’nin analizlerinin liberter boyutu açısından) dar ve yanıltıcı çerçevesine hapsetmesi bu anlamda üzüntü vericidir.

[143]- Gilles Deleuze, *Différence et répétition,* PUF, 1968, s. 16.

[144]- *Age.*

[145]- Joseph Déjacque, *A bas les chefs!*, Champs libre, 1971, s. 86-87.

[146]- İber Anarşist Federasyonu.

[147]- Gilles Deleuze, *Foucault*, Editions de Minuit, 1986, s. 104.

[148]- Proudhon'un 1844 sonbaharı boyunca Marx'la sık sık görüştükten sonraki dönemi. 1865 tarihli bir mektupta Marx, "çoğu zaman geceler boyu uzayan bitmek bilmez tartışmalar içinde ona Hegelciliği aşıladım -bu onun fazlasıyla aleyhine oldu, çünkü Almanca bilmediğinden özünü inceleyemeyecek." (Akt. Pierre Haubtmann, in *Pierre-Joseph Proudhon*, Beauchesne, 1982, s. 446-47).

[149]- René Schérer'in Tarde konusunda kullandığı ifadeyle ("*Homo ludens* – Des stratégies vitales", Gabirel Tarde'ye önsöz, *La logique Sociale*, Les Empêcheur de penser en rond", 1999).

[150]- *Considérations philosophiques sur le Fantôme divin, le Monde réel et sur l'Homme, Œuvres*, Stock, c. 3, 1908, s. 216 ve devamı.

[151]- *Philosophie du progrès*, Rivière, s. 64. Bu tavır Gabriel Tarde'de (*Monadologie et sociologie*, Les empêcheur de penser en rond, 1999, s. 58 ve devamı) ve Gilles deleuze ile Félix Guattari'de görülür. Şöyle söylemektedirler: "Cansız hatta organiklikten yoksun bile olsalar şeylerin bir yaşantısı vardır, çünkü algı ve duyumdurlar." (*Qu'est-ce que la philosophie*, Les éditions de Minuit, 1991, s. 146).

[152]- Gilles Deleuze, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Édition de la différence, 1984, c. 1, s. 37.

[153]- Doğrudan eylem ile olgusal propaganda arasındaki bağ hakkında, keza bunların anarşist hareket içindeki anlamları hakkında bkz. Daniel Colson, "La science anarchiste", *Réfractions* no 1, Kış 1997.

[154]- Genel Emek Konfederasyonu.

[155]- Emile Pouget, *L'Action directe*, (1910), éditions CNT-AIT, tarihsiz, s. 23.

[156]- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1982, s. 52 ve devamı.

[157]- Fernand Pelloutier, “Du rôle des Bourses du travail”, Jacques Julliard içinde, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d’action directe*, Seuil, 1971, s. 41; ve Emile Pouget, *a.g.e.*, s. 23.

[158]- *A.g.e.* Bu “bağ-ayrılık”ı Guy Debord’un ardından Giorgio Agamben şöyle açıklar: “İletişimi engelleyen şey, iletişilebilirliğin kendisidir; insanları birleştiren şey ayırır.” (Giorgio Agamben, *La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*, Seuil, 1990, s. 84). Bu sava 13-14 Ağustos 1882’de Cenevre’de toplanan uluslararası anarşist buluşmadaki bir delegenin açıklaması neredeyse kelimesi kelimesine karşılık verir: “Bölündüğümüz için birleştik” (akt. Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Paris, 1951, s. 104.

[159]- Victor Griffuelhes, *Le syndicalisme révolutionnaire*, (1909), Editions Espoir, tarihsiz, s. 14.

[160]- Victor Griffuelhes, *L’Action syndicaliste*, (1908), Editions syndicalistes, tarihsiz, s. 15 ve 16.

[161]- *A.g.e., Le syndicalisme révolutionnaire*, s. 29-30.

[162]- *A.g.e.*, s. 404.

[163]- *A.g.e.*, s. 8 ve 4.

[164]- *Le syndicalisme révolutionnaire, a.g.e.*, s. 10.

[165]- Victor Griffuelhes, *a.g.e.*, s. 30; ve Georges Yvetot, *A.B.C. Syndicaliste*, (1908), Edition CNT-AIT, tarihsiz, s. 39-40.

[166]- Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, Galilée, 1994, s. 53.

[167]- Gébé, *L’an 01*, Paris, 1969.

[168]- *Anti-oedipe*, Les édtions de minuit, 1972, s. 11 ve devamı.

[169]- *A.g.e.,* s. 14.

[170]- *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise,* Rivière, c. 3, s. 422.

[171]- *Anti-oedipe, a.g.e.,* s. 13.

[172]- En ufak bile olsa grevin "durak" niteliği konusunda bkz. Daniel Colson, "Reconnaissance collective et montée en singularité, L'accord d'entreprise de la Compagnie des Aciéries et Forges de la Loire (CAFL – (1956-1959), in Etienne Savoie, *Les noms que l'on se donne, processus identitaire, expérience commune, inscription publique,* L'Harmattan, 2001.

[173]- Liberter düşünceyi bilmedikleri için şaşıran Lefort ve Castoriadis okurlarının "muamma" ve "meydan okuma"ları üzerine bkz. Jacques Dewitte, "La mise en abyme du social. Sur la pensée politique cde Claude Lefort", in *Critique,* no 635, Nisan 2000.

[174]- *Oeuvres,* c. 3, Stock, 1908, s. 393.

[175]- *Aurore,* "115. Le prétendu moi", *Oeuvres complètes,* Gallimard. Şeylerin özünü kavradığı iddiasındaki bilim, tam da en dolaysızın, en görünürün, en kaçamağın içinde ifade bulan belirleyici bir içselliğin dışında kalır.

[176]- Bkz. Daniel Colson, "Nietzsche and the libertarian movement", in John Moore (edit.), University of Luton, *I am not a man I am dynamite: Nietzsche and Anarchism,* Brooklyn: Autonomedia.

[177]- Rivière, s. 237.

[178]- Jean Grave, *La société mourante et l'anarchie,* Tresse et Stock, 1893.

[179]- Victor Griffuelhes, *Le syndicalisme révolutionnaire* (1909), éditions CNT_AIT, tarihsiz, s. 11.

[180]- Georges Yvetot, *A.B.C. Syndicaliste* (1908), éditions CNT_AIT, tarihsiz, s. 11.

[181]- *Age.,* s. 19-20.

[182]- Karl Marx, *Misère de la philosophie,* 1847.

[183]- “Planı bakımından bir ve özdeş olan emek, tıpkı yaratının kendisi gibi, uygulamaları içinde sonsuzdur.” *De la Justice,* Rivière, c. 2, s. 361.

[184]- *Système des contradictions*, Rivière, c. 2, s. 361.

[185]- “Demek ki hayvanlar arasından yalnızca insan çalışır, doğanın asla üretmediği şeylere yaşam verir (...).” *age.*

[186]- *La Guerre et la Paix,* Rivière, s. 31-32.

[187]- G. Simondon, *age.,* s. 189 ve 191.

[188]- *Age.,* s. 196 ve Simondon için de liberter düşünce için de “Doğa”nın varlığın ve varlık kuvvetinin eşanlamlısı olduğunu gözden yitirmemek gerekir. Bu tutumu Bakunin şöyle ifade eder: “Benim nedensellik ya da evrensel doğa diye adlandırdığım şeye karşı insanın hiçbir isyanı mümkün değildir: o insanı kucaklar, ona nüfuz eder, hem insanın dışında hem de içindedir, insanın tüm varlığını oluşturur. Doğaya isyan ederek kendine isyan etmiş olur.” (*Considération philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l’homme, Oeuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 293-294).

[189]- *Age.*

[190]- Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice*, Rivière, c. 3, s. 267.

[191]- Leibniz’deki entelekhia kavramı üzerine bkz. “De philosophiae emendatione et notione substantiae”, *Opuscula philosophica selecta,* akt. Gilles Chatelet, *Les enjeux du mobile* içinde, Seuil, 1993, s. 49-50; ve Emile Boutroux, Leibniz, *La monadologie* içinde, Livre de Poche, s. 133, dipnot 1 ve s. 254-255.

[192]- Rivière, s. 421.

[193]- Rivière, c. 3, s. 89.

[194]- Bkz. *La Guerre et la Paix*, Rivière, s. 31-32. Proudhon'da aynı "yaratı"nın tezahürü olarak sanatsal faaliyetler, aşk ve emek arasındaki ilişkiler üzerine bkz. James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, Regard, 1999.

[195]- *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, s. 196.

[196]- *Oeuvres*, Stock, 1908, c. 3, s. 217.

[197]- "Dünya, oluşturan varlıkların sonsuz çeşitliliğine rağmen birdir." *Age.*, s. 321.

[198]- *L'action directe, age.*, s. 23 ve 11.

[199]- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, s. 158.

[200]- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, s. 56.

[201]- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, s. 55.

[202]- *Au delà de la démocratie*, ACL, 1979.

[203]- Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Rivière, c. 3, s. 71-72.

[204]- Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la Paix*, Rivière, s. 53.

[205]- "Doğada her şey hareket ve eylemdir: Varolmak, yapmaktan başka anlama gelmez" (Michel Bakounine, *Considération philosophique sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, *Œuvres*, Stock, c. 3, 1908, s. 384.

[206]- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1985.

[207]- Bu küçük sözlüğün bütünü, çok sayıdaki ve köklü farklılıklara rağmen, Nietzsche ile anarşizmin bellibaşlı teorisyenleri arasındaki yakınlığı yeterince ikna edici biçimde göstermeyi ummaktadır. Hem dışsal hem *içkin* bir doğrulamaya çağrı yapmak gerekirse, 1906 yılında yayınlanan

anı kitabını belirtelim. Burada, Nietzsche'nin ender yakın dostlarından Franz Overbeck, yalnızca Nietzsche ile (okumuş olduğu) Stirner arasında varolabilecek ilişkileri değil, Nietzsche ile Proudhon arasında da "olası çok büyük yakınlığı" gayet açık seçik ve uzun uzun gösterir. Bkz. Franz Overbeck, *Souvenirs sur Nietzsche,* Allia, 1999, s. 59-65.

[208]- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *capitalisme et schizophrénie milles plateaux,* Les Éditions de Minuit, 1979, s. 150.

[209]- Kırsal kesimde yangın çıkaranların eyleme geçişi hakkında bkz. Régina Schulte, "Les incendiaires", *Actes de la Recherches en Sciences Sociales,* nno 51, Mart 1984. Papin kız kardeşler hakkında bkz. Jean Genet, *Les bonnes,* Jean-Jacques Pauvert, 1954.

[210]- *Mille plateaux,* s. 152.

[211]- Bu konuda *age.,* s. 152 ve devamı.

[212]- Gilles Deleuze, *Difference et répétition,* PUF, 1968, s. 16.

[213]- Bkz. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, arts de faire,* UGE, 1980, s. 86 ve devamı. Bu konuda ayrıca bkz. Daniel Colson, "Anarcho-syndicalisme et pouvoir", *Anarcho-syndicalisme et luttes ouvrières,* ACL, 1985, s. 19 ve devamı.

[214]- *L'action directe,* Editions CNT-AIT, (1910), tarihsiz, s. 23.

[215]- Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective,* Aubier, 1989, s. 53, 54, 63.

[216]- "Tikellik, benim varoluşum ve varlığımdır, Ben olandır." Max Stirner, *Œuvres complètes, L'unique et sa propriété et autres écrits,* L'Age d'Homme, 1972, s. 211.

[217]- *Considération philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, oeuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 393. Bu anlamda liberter düşünce Whitehead'ın analizleriyle karşılaştırılabilir. Whitehead'e göre varlıkların doğası "geçici somutlaşmalar"la, "olaylar"la, "akışkan monad"larla özdeştir. Bu konuya ve Whitehead ile Simondon arasındaki

ilişkilere dair bkz. Anne Fagot-Largeault, “L’individuation en biologie”, Collectif, *Gilbert simondon, Une pensée de l’individuation et de la technique,* Albin Michel, 1994.

[218]- Murray Boookchin, “pour un municipalisme libertair”, Collectif, *Au delà de la démocratie* içinde, ACL, 1990.

[219]- I.W.W. Hakkında bkz. Larry Portis, “Les IWW et l’internationalisme”, Collectif, *De l’histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire,* Editions CNT-RP ve Nautilus, 2001.

[220]- Marianne Enckell, *La Fédération Jurassienne. (Les origines de l’anarchisme en Suisse),* Lozan, La Cité, 1971..

[221]- *Considération philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l’homme, oeuvres*, Stock, c. 3, 1908, s. 395.

[222]- Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique,* Les éditions de minuit, 1981, s. 171.

[223]- Gustav Landauer, akt. Martin Buber, *Utopie et socialisme,* Aubier-Montaigne, 1977, s. 89.

[224]- 15 Nisan 2000’de La Gryffe kitabevindeki tartışma.

[225]- Elisée Reclus, *L’homme et la Terre*, Paris, Librairie Universelle, c. VI, 1905, s. 504; akt. John P. Clark, *La pensée sociale d’Elisée Reclus, géographe anarchiste*, ACL, 1996.

[226]- Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, 1993, s. 180; bkz. o*rtak kavramlar.*

[227]- Proudhon bunu bütün eserleri boyunca kavramaya ve nitelendirmeye çalışmaktan asla vazgeçmemiştir.

[228]- Gilbert Simondon, *L’individuation psychique et collective*, Aubier, 1989.

[229]- *Age.*, s. 52.

[230]- *Age.,* s. 51.

[231]- *Age.,* s. 54 ve 53.

[232]- *Age.,* s. 53.

[233]- Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille plateaux,* Editions de Minuit, 1980, s. 196.

[234]- Emile Pouget, *L'Action directe* (1910), éditions CNT/AIT, tarihsiz, s. 23.

[235]- *Philosophie du Progrès,* Rivière, s. 63.

[236]- Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire,* Vrin, 1970, s. 172-173.

[237]- *De la capacité politique des classes ouvrières*, Rivière, s. 124-126.

[238]- Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, s. 194.

[239]- Phroudhon belki de burada olası bir başka Nietzche'den, Deleuze'ün tersine çevrilmiş ve genişletilmiş ifadesiyle, Spinoza ve Leibniz'le artık buluşmayan, onlarla birleşme imkânı hiç olmayan bir Nietzsche'den köklü bir şekilde ayrılmaktadır. Nietzsche'deki gücün, her türlü öznelliğin, bitmek bilmez dengesizliklerin ve özellikle de tahakküm için bir o denli bitmek bilmez mücadelenin dışında düşünülen basit ilişkiler terimleriyle (tartışmalı) bir yorumu hakkında bkz. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de Puissance,* Éditions Allia, 1998 ve Pierre Montebello, *Nietzsche, la volonté de puissance,* PUF, 2001.

[240]- Hiç durmadan değerlendirmek, dizileştirmek, hiyerarşikleştirmek gereken her kolektif eserin yol açtığı ve sosyolojinin sınırlı sayıda doğrulama ya da belirlenim rejimine indirgemeye boş yere çabaladığı çelişik gereklilikler arasındaki bu bitmek bilmez mücadeleyi pratikte kavramak için kısa süreli bile olsa kolektif bir teşebbüse katılmış olmak gerekir.

[241]- *La guerre et la paix,* Rivière, s. 134.

[242]- *Système des contradictions économiques*'e dek.

[243]- *Théorie de la propriété,* Lacroix, 1871, s. 52.

[244]- *Œuvres complètes,* c. 8, Champs Libre, s. 8.

[245]- *Du principe fédératif,* Rivière, s. 343.

[246]- *Considérations philosophiques sur le Fantôme divin, le Monde réel et sur l'Homme, Œuvres,* c. 3, Stock, 1908, s. 384-385.

[247]- *Age.,* s. 384.

[248]- Akt. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, s. 159.

[249]- Grieffuelhes (Victor), *Le syndicalisme révolutionnaire,* (1909), Editions Espoir, tarihsiz, s. 2.

[250]- *Age.,* s. 3.

[251]- "Eğer bunları reddetseydi, bir yanda hareket, eylem, öte yanda işçi sınıfı gibi farklı faktörler karışmış olurdu" *age.*

[252]- *Age.*

[253]- Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Fayard, Le livre de poche, 1994, s. 205.

[254]- *Foucault*, Editions de Minuit, 1986, s. 101 ve devamı.

[255]- Hıristiyan temsillerindeki Tanrı ve hatta yaşamımızın daha yakınında, kusurlarına ve bayağılıklarına rağmen, onun adına konuşarak bize günahkâr ve suçlu statümüzü sık sık hatırlatan din adamları bile bunu saptayabilir mi?

[256]- Hayvan hakları savunucularının bu sorunu çözme tarzı üzerine, "çıkarlar" ve mutluluk ile ıstırap miktarları üzerine bkz. *türcülük-karşıtlığı.*

[257]- Nietzsche'nin ardından John Clark'ın çok doğru olarak belirttiği gibi (bkz. John P. Clark, *La pensée sociale d'Elisée Reclus, géographe anarchiste,* ACL, 1996, s. 48).

[258]- Gilbert Simondon'un "büyülü ilkel birlik" olarak adlandırdığı bu "insan ile dünya arasındaki yaşamsal bağ, her türlü özne ve nesne ayrımından, dolayısıyla ayrı nesnenin her belirişinden önce gelen hem öznel hem nesnel bir evreni tanımlar" (*Du monde d'existence des objects techniques*, Aubier, 1989, s. 163).

[259]- Anarşizm ile mistisizm arasındaki bağların yeniden-değerlendirilmesi için bkz. *Politique du rebelle, Traité de résistance et d'insoumission,* Grasset, 1997. Bu nedenle anarşizm Charles Péguy'nin sözünü ettiği "Dreyfusçu mistisizm"i -"en azından üç mistisizmin (Yahudi, Hıristiyan, Fransız) en tepede kesişmesi" (Charles Péguy, *Notre jeunesse,* Gallimard, 1948, s. 63)- benimseyebilir. Hıristiyan mistisizmi için bkz. Özellikle Michel de Certeau, *La fable mystique XVIe-XVIIe siècle,* Gallimard, 1982.

[260]- *Empire knouto-germanique, Œuvres complètes,* c. 8, s. 7.

[261]- *Qu'est-ce que la propriété?,* Rivière, s. 308 ve 309.

[262]- *Différence et répétition,* Les Éditions de Minuit, 1968, s. 55.

[263]- *La guerre et la paix,* Rivière, s. 133.

[264]- Max Stirner, *Œuvres complètes. L'unique et sa propriété et autres écrits*, L'Age d'Homme, 1972, s. 238.

[265]- *L'action directe, age.,* s. 23.

[266]- *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, œuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 352-354.

[267]- Georges Gurvitch, akt. Jean Bancal, *Proudhon, pluralisme et autogestion,* Aubier-Montaigne, 1970, c. I, s. 130.

[268]- Bu noktada bkz. Antoine Garapon, “L’Idée de droit social; Georges Gurvitch”, *La force du droit, panorama des débats contemporains*, Esprit, 1991. (Açıkçası, Garapon Gurvitch’in analizlerinin “özgünlüğünün” kütlesel ve açıkça Proudhoncu esinini tamamen reddeder.)

[269]- *Age.*, s. 222.

[270]- Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Les éditions de minuit, 1988, s. 91. Jean Bancal, Proudhoncu hukuk anlayışını nitelemek için “tüzebilim edimleri”nden söz eder (Pierre-Joseph Proudhon, *pluralisme et autogestion*, c. 1, Aubier-Montaigne, 1970, s. 130). Hukuka çağdaş liberter bir yaklaşım için bkz. Ronald Creagh, “Au delà du droit”, *Réfraction* no 6, Kış 2000.

[1]- Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet,* Gallimard, 2001.

[2]- Michel Bakounine, *Oeuvres complètes,* Champ Libre, c. 8, s. 192.

[3]- Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophe pratique,* les Éditions de Minuit, 1981, s. 164.

[4]- *Age.*, s. 171.

[5]- *Age.*, s. 167.

[6]- Uzamsal ayrılıklar, ölçek farklılıkları ve her yerde buluşma varken bile kendini bilmezden gelmenin sayısız başka nedeniyle birlikte.

[7]-*Emeğin* tanımladığı dünyayla ilişki de bunu gösterir.

[8]- "Artık kullanım ya da ele geçirme değil, toplumsallık ve topluluk vardır. (...) Bir noktanın karşı-noktayla ilişkisi ya da bir dünyanın seçimi değil, bir Doğa senfonisi, giderek genişleyen ve yoğunlaşan bir dünya inşaası vardır." (Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophe pratique, age.*, s. 169-170). Bu "özgürleşmiş dünya"nın bulmacamsı bir ifadesi 1846 yılında Pierre Dupont'un *Le chant des ouvriers*'sinde bulunur: "Sevelim; bir daire oluşturup içmek için birleşebildiğimizde, ya sussun top ya da kükresin, içelim, içelim, içelim, *dünyanın bağımsızlığına!*"

[9]- *Bulletin de la Fédération Jurassienne,* 5 Ağustos 1877.

[10]- Joseph Dejacque, "Qu'est-ce qu'une utopie" (1859), in *A bas les chefs*, Champs Libre, 1971, s. 134.

[11]- Henri Bergson, "Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité", in *La Pensée et le Mouvant,* Alcan, 1934, s. 268.

[12]- Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, (1884), Fayard, 1985.

[13]- Bkz. Birinci Enternasyonal için, Ladislas Mysyrowicz, "Karl Marx, la Première Internationale et la Statistique", in *Le Mouvement Social,* no 6,

1969; Fransız Çalışma Borsası için Peter Schöttler, *Naisance des Bourses du Travail, un appareil idéologique d'État à la fin du XIXe siècle,* PUF, 1985.

[14]- *Age.,* s. 73-74.

[15]- Antoine-Augustin Cournot, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses,* Paris, 1838.

[16]- Akt. Pierre Haubtmann, *Proudhon,* Beauchesne, 1982, s. 243.

[17]- René Furth, "L'Anarchisme ou la révolution integrale", in *Dictionnaire du mouvement ouvrier,* Editions universitaire, 1970, s. 52.

[18]- *Considération philosophique sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, oeuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 352-354.

[19]- Akt. Pierre Haubtmann, *Proudhon,* Beauchesne, 1982, s. 243.

[20]- Astrofizikte iteleme kavramının önemi üzerine (iteleyici çekim) bkz. 13. Uluslararası Blois Toplantıları tutanağı, *Le Monde,* 29 Haziran 2001.

[21]- Giorgio Agamben, *La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque,* Seuil, 1990, s. 18 ve devamı.

[22]- *Age.,* s. 21.

[23]- *Le gai savoir,* § 109. Liberter düşünce açısından "sol Nietzscheciliğin" önemi üzerine bkz. Michel Onfray, *Politique du rebelle, Traité de résistance et d'insoumission,* Grasset, 1997.

[24]- Bu konuda bkz. Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme,* PUF, 1969, s. 141 ve devamı.

[25]- *Philosophie du Progrès,* Rivière, s. 64.

[26]- *De la Justice,* Rivière, c. III, s. 403.

[27]- Bu konuda bkz. Esasen Pierre Montebello, *Nietzsche La volonté de puissance,* PUF, 2001, s. 97 ve devamı.

[28]- David R. Griffin, “Whitehead et la philosophie constructiviste postmoderne”, in *L’effet Whitehead*, Vrin, 1994.

[29]- *Lettre à Paul Demeny*, 15 Mayıs 1871, Arthur Rimbaud, *Poésies*, Livre de Poche, 1984, s. 201.

[30]- Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice*, Rivière, c. 3, s. 175.

[31]- *L’individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, s. 152.

[32]- *Age.*, s. 409.

[33]- *Age.*, s. 433.

[34]- “Bizzat insanda, cüz-i irade, kolektiviteleriyle onu yaratan öğeler -felsefe, bilim, sanayi, ekonomi, hukuk- potansiyel olarak daha gelişmiş olduğu ölçüde fazlasıyla enerjik biçimde gösterir kendini” *age.*

[35]- Bkz. Bu yazarın *Le pli*, *Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988; ve *Foucault*, Les éditions de minuit, 1986, özellikle “les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation)” bölümü.

[36]- Bütün bunlar hakkında bkz. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, s. 158 ve devamı.

[37]- *Age.*, s. 170. Merleau-Ponty’nin, “Ben bedenimin içinde oturuyorum; bedenim aracılığıyla da şeylerin içinde oturuyorum” (Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, Seuil, 1995, s. 107) demesine imkân tanıyan; içinde oturulan dünyanın da bedenin içinde oturma tarzı.

[38]- Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du Progrès*, Rivière, s. 64.

[39]- Bernard Edelman, *Nietzsche, un continent perdu*, PUF, 1999.

[40]- Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969, s. 50.

[41]- Jean Milet, *Gabriel Tarde, et la philosophie de l’histoire*, Vrin, 1970, s. 172.

[42]- Pierre Klossowski, *age.*, s. 52.

[43]- *Age.*, s. 53.

[44]- *Age.*

[45]- *De la Justice, c*. 3, s. 71.

[46]- Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la Paix,* Rivière, s. 128.

[47]- Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective,* Aubier, 1987, s. 194.

[48]- *A.g.e.,* s. 195.

[49]- *A.g.e.,* s. 197.

[50]- *De la Justice,* Rivière, c. 3, s. 267.

[51]- *Individuation psychique et collective,* Aubier, 1989, s. 200.

[52]- *Mille plateaux,* s. 175 ve devamı.

[53]- "Kolektif aklın organı kolektif gücünkiyle aynıdır: emekçi, eğitici gruptur; bilgiç, sanatçı, sınai kumpanyadır; akademiler, okullar, belediyelerdir; ulusal meclistir, kulüptür, jüridir; tek kelimeyle, fikir tartışması için ve hak arayışı için insanların oluşturduğu her türlü birliktir." (Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice,* c. 3, s. 270).

[54]- *Age.,* c. 2, s. 298.

[55]- *Age.,* c. 3, s. 248.

[56]- *Age.,* s. 270.

[57]- Tersine, *kitle* karakteri edindiği yerde liberter hareket içinde görülen konformizmin karakteristik ve etkileri üzerine bkz. Eduardo Colombo, "Quelques réflexions sur les relations entre l'idéologie et la composition sociale du mouvement anarchiste", in *Composition sociale du mouvement anarchiste,* CIRA, 1972.

[58]- Michel Bakounine, *Œuvres complètes,* Champs Libre, c. 8, s. 359.

[59]- Ernest Cœurderoy, *Hourrah!!! Ou la Révolution par les Cosaques, Pour la Révolution* içinde, Champ Libre, 1972, s. 325.

[60]- Bakunin metinlerinin oldukça farklı bir yorumu için bkz. Eduardo Colombo, "Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance", *Réfractions* içinde, no 2, Yaz 1998.

[61]- *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, Œuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 352-354.

[62]- Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du Progrès,* Rivière, s. 48-50.

[63]- Bu konuda bkz. Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme,* PUF, 1969, s. 313.

[64]- *Age.*, s. 156 ve 161-162. Skolastik geleneğe karşıt olarak, "aktif kuvvet" anlayışı Leibnizci bir anlayıştır (bkz. *Nouveaux Essais*, II, Bölüm XXI, 2).

[65]- *Age.*

[66]- *De la Justice,* c. 3, s. 403.

[67]- Leibniz'in felsefesinin bu boyutu hakkında bkz. Chrgistiane Frémont, *L'Etre et la relation, lettres de Leibniz à Des Bosses,* Vrin, 1999, s. 20 ve devamı. Deleuze'de rastlanan bir tutum: "Ne zaman bana bir itirazda bulunulsa, 'tamam, tamam, başka şeye geçelim' deme ihtiyacı duyuyorum. İtirazlar asla bir şey getirmemiştir." (Gilles deleuze, Claire Parnet, *Dialogues,* Champs-flammarion, 1996, s. 7).

[68]- Bu konuda bkz. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de Puissance,* Éditions Allia, 1998, s. 105 ve devamı.

[69]- *Citations du Président Mao,* Pekin, 1966, "kitle çizgisi" bölümü.

[70]- Etienne Balibar, *La crainte des masses,* Galilée, 1996, s. 245 ve 307. Antonio Négri, *L'Anomalie sauvage,* PUF, 1982, s. 153.

[71]- 19. yüzyıl liberter düşüncesinde halkın devrimci potansiyeline dair bu muğlaklığın keskin algısı üzerine bkz. Alain Pessin, “Proudhon et les contradictions du peuple”, *Peuple, mythe et histoire* içinde, Pressesz Universitaires du Mirail, 1997.

[72]- Bkz. İkinci Dünya Savaşı sırasında Céline örneği.

[73]- Gilles Chatelet, *Vivre et penser comme des porcs, de l’incitation à l’envie et à l’envie et à l’ennui dans les démocraties-marchés,* Exils, 1998, s. 135.

[74]- *Age.*, s. 42-43.

[75]- *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l’homme, Œuvres*, Stock, c. 3, 1908, s. 345 ve 347.

[76]- Bu mahremiyetin rolü üzerine bkz. Lyon inşaat sendikalarının kuruluşunda Limousin’in rolü için, Jean-Luc De Ochandiano, “Formes syndicales et luttes sociales dans l’industrie du bâtiment, Une identité ouvrière assiégée, Lyon (1926-1939),” master tezi, Lyon II, 1996.

[77]- Bkz. Michaël Confino, “Idéologie et sémantique: le vocabulaire politique des anarchistes russes”, *Cahiers du monde russe et soviétique* içinde, XXX (3-4), Temmuz-Aralık 1989, s. 255-284.

[78]- *Oeuvres philosophiques complètes, Fragments posthumes,* c. XIV, 14 (80).

[79]- Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l’homme, Œuvres,* Stock, 1908, c. 3, s. 393.

[80]- *Age.*, s. 387.

[81]- *Age.*

[82]- *Age.*, s. 393.

[83]- Gilles Deleuze, *Foucault,* Les Editions de minuit, 1986, s. 103.

[84]- *Considérations*, s. 390.

[85]- Bu noktada bkz. Alain Thévenet, “La trace de Nicolas Stankewitch”, *Réfractions*, no 1, Kış 1997.

[86]- *Considérations*, s. 389. Bakunin’in gençliği ve entelektüel gelişimi hakkında bkz. Benoît-P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, Rivière, 1950.

[87]- Gilbert Simondon, *L’individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, s. 105.

[88]- “Birey (...) bir kararlılığın ifadesidir. O (...) bir başka gerçeğin, birleşik ortamın tamamlayıcı sembolüdür.” (Gilbert Simondon, *L’individu et sa genèse physico-biologique*, Million, 1995, s. 62).

[89]- *Individuation psychique et collective*, *age.*, s. 102.

[90]- Jean Tardieu, *La part de l’ombre*, Gallimard, 1997.

[91]- Gilbert Simondon, *L’individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, s. 105.

[92]- *Age.*, s. 102.

[93]- Spinoza’da mizaç kavramı hakkında bkz. François Zourabichvili, “L’identité individuelle chez Spinoza”, in *Spinoza: Puisssance et Ontologie*, Kimé, 1994.

[94]- Rivière, c. 3, s. 400. Gabriel Tarde’nin otuz beş yıl sonra 1893’te *Nomadologie et sociologie* (Les empêcheurs de penser en rond, 1999) metniyle yenileyeceği bir teşebbüs.

[95]- *Système des contradictions économiques*, Rivière, c. 2, s. 400.

[96]- Leibniz, *La monadologie*, Le livre de Poche, 1991, s. 126: “Monadların bir şeyin girebileceği ya da çıkabileceği pencereleri yoktur.” Bu saptamadan yola çıkarak, kimileri monadolojiyi, haksız yere, modern bireyciliğin, genellikle liberter yaklaşımın itiraz ettiği bu bireyci

“bencilliğin”, bu “kendi bağımsızlık kültürüyle ve kendi doğasının yasasına tabi olmakla kendi üzerine kapanma ve yalnızca kendini dert etme”nin onaylanması olarak görmüştür. (Alain Renault, *L’ère de l’individu*, Gallimard, 1989, s. 140) (bkz. *birey, içerim* ve *özerklik*).

[97]- Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988, s. 110.

[98]- Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, s. 56.

[99]- Maurizio Lazzarato, Sonsöz, *age.*, s. 116.

[100]- Bu yeni-nomadoloji ya da bu yeni-barok hakkındaki bu tez için bkz. Whitehead’den yola çıkan Gilles Deleuze, *Le pli, age.*, s. 111.

[101]- *Le mouvement makhnoviste*, Bélibaste, 1969, s. 388.

[102]- Meslek ve Sanat Feminist Federasyonu’na hitaben mektup, 22/03/02, Xavière Gauthier, Louise Michel, *Je vous écris de ma nuit, correspondance générale – 1850-1904*, Les Éditions de Paris Max Chaleil, 1999, s. 689.

[103]- “(...) inorganik varlıklarda en alt derecede olan, bitki ve hayvanlarda daha yüksek derecede olan kendiliğindenlik, özgürlük adı altında, eksiksiz haline insanda vardı (...).” *De la Justice*, c. 3, Rivière, s. 403.

[104]- Örneğin bkz. Bruno Latour, “Une sociologie sans objet? Remarques sur l’interobjectivité”, *Sociologie du travail* içinde, Nisan 1994.

[105]- *Mille plateaux*, les Éditions de Minuit, 1980, s. 471-472.

[106]- Ibn Khaldoun, *La muqaddima (extraits)*, Hachette, 1965.

[107]- *Le coude grinçant de l’anarchie*, Paris, Méditerranée, 1998.

[108]- c. 3, s. 162.

[109]- Proudhon için bkz. Jean Bancal *Proudhon, pluralisme et autogestion,* Aubier, 1970, c. 2, s. 41. Nietzsche için bkz. Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique,* Gallimard, 1993, s. 186. Gabriel Tarde'de rastlandığında şaşırılmayacak bir tutum; şöyle açıklar: "Her şey toplumdur, her görüngü toplumsal bir olgudur." (*Nomadologie et sociologie,* Les Empêcheur De Penser En Rond, 1999, s. 58).

[110]- *Le syndicalisme révolutionnaire, age.,* s. 10.

[111]- Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective,* 1989, s. 53-54. Beyin konusunda bkz. Gabriel Tarde, ona göre beyin "çok uzaktan gelen ve çok uzağa yönelen" "itkiler"i aktaran "güçler düğümü"dür (Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire,* Vrin, 1972, s. 172); ya da Joseph Déjacque'ın teknik neo-monadolojisi: "Nasıl ki ısının sıcaklığıyla su buharı lokomotifin beyninde sıvı haline geliyorsa ve ruh denebilecek şeyi oluşturuyorsa, aynı şekilde insan bedeninin odağında da duyumlarımızın kaynaması kafatasımızın içinde buharlaşarak bizim düşüncemizi oluşturur ve bedensel mekanizmamızın çarklarını zekâmızın bütün elektrik gücüyle harekete geçirir." (*A bas les chefs,* Editions Champs Libre, s. 193).

[112]- *L'individuation psychique et collective,* 1989, s. 53-54.

[113]- Jean Tardieu, "Complainte de l'homme exigeant", *Monsieur monsieur* içinde, Livre de Poche.

[114]- Monad'ın "faaliyetini oluşturmak için tözü ve varlığın [Tanrı] özdeşliğini" varsaymaya son verdiği, ama tersine, kendi çokluğundan, kendi heterojenliğinden yola çıkarak "varlığın çeşitliliğini ve başkalaşımını açıklamayı" sağladığı yerde Tanrı'nın ölümünün izin veren yeni bir Leibniz okuması üzerine bkz. Maurizio Lazzarato, Gabriel Tarde'ye Önsöz, *monadologie et sociologie,* Les empêcheurs de penser en rond, 1999, s. 106.

[115]- Olay kavramının liberter açılımı için bkz. Isabelle Stengers'in koordinasyonunda, *L'effet Whithead,* Vrin, 1994.

[116]- Olgusal propaganda hakkında bkz. Daniel Colson, "la science anarchiste", *Réfractions* no 1, Kış 1997. Metnin özü aşağıdadır.

[117]- Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, Œuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 345.

[118]- Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique,* Million, 1995, s. 29.

[119]- Bu sorularla ilgili daha belirgin bir yaklaşım için bkz. Daniel Colson, "L'imagination spinoziste et l'idée d'émancipation", in *Les incendiaires de l'imaginaire,* Alain Pessin ile Mimmo Pucciarelli'nin derlediği metinler, ACL, 2000 (yukardaki metin öz itibarıyla buradan derlenmiştir); ve "Lectures anarchistes de Spinoza", in *Réfractions,* no 2, Yaz 1998.

[120]- Gilles Deleuze, *Critique et clinique,,* Les Éditions de Minuit, 1993, s. 182.

[121]- *Age.,* s. 178. Geleneksel Spinoza yorumu üç tür bilgi ayırdeder: Hissedilir, bulanık ve hatalı bilgi olan birinci türde bilgi; şeylerin ve olayların mantığını tahayyül etmeyi sağlayan rasyonel, ikinci tür bilgi; son olarak da, şeylerin ve ilişkilerinin özüne vakıf olmayı sağlayan sezgisel bir bilgi.

[122]- *Age.,* s. 179.

[123]- *Age.,* s. 179-180.

[124]- *Age.,* s. 180, 182 ve 179.

[125]- Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophe pratique,* Les éditions de minuit, 1981.

[126]- Michel Bakounine, *Considérations sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, Œuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 351.

[127]- "İç yalnızca ayıklanmış bir dıştır, yansıtılmış bir içtir", *age.,* s. 168. Birleşme, federalizm ve yakınlık grupları şeklindeki liberter anlayışlara bir yaklaşım için bkz. Claude Parisse, *Les anarchistes et l'organisation,* ACL, 1989.

[128]- *Spinoza, philosophie (...), age.*, s. 161.

[129]- *Critique et clinique, age.*, s. 178.

[130]- *Age.*, s. 179.

[131]- *Spinoza philosophe pratique, age.*, s. 172.

[132]- *Age.*, s. 169.

[133]- *Age.*, s. 170 ve 171.

[134]- Bu noktada bkz. Spinoza, Blyenberg'e Mektup (XXIII), akt. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique,* Les Éditions de Minuit, 1981, s. 51.

[135]- Carl Schmitt gibi bir yazarın teorileştirebileceği ve en iyi ifadeleri kuşkusuz faşizm ve Marksizm-Leninizm olan politik bir mantık konusunda bkz. Carl Schmitt, *Théologie politique,* Gallimard, 1988; ve bkz. *dost/düşman.*

[136]- Friedrich Nietzsche,*Ainsi parlait Zarathoustra, œuvres philosophiques complètes,* c. VI, Gallimard, s. 29 ve devamı. Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective,* Aubier, 1989, s. 155 ve devamı. Leibnizci monadolojinin içerisi ile dışarısı arasındaki bu ilişkiyi düşünme tarzına ilişkin bir yaklaşım için, dışardaki öteki ve kendi içindeki öteki, bkz. Özellikle Gilles Deleuze'ün önerdiği "barok ev", *Le pli, Leibniz et le baroque,* Les édtions de Minuit, 1988, s. 5 ve devamı.

[137]- Bu konuda bkz. John P. Clark, *La pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste,* ACL, 1996, s. 130.

[138]- Bruyas'a mektup, Ekim 1853, akt. James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon,* Regard, 1999, s. 152.

[139]- Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie,* Les empêcheurs de penser en rond, 1999, s. 57.

[140]- *A.g.e.*, s. 352-354.

[141]- Liberter düşünce hiç kuşkusuz bu noktada Cornélius Castoriadis'in düşüncesinden ve onun tamamen Sartrecı olan soyut özgürleşme anlayışından, *ex nihilo* yaratılış anlamında (kurucu ile kurulan, otonomi ile heteronomi arasındaki ayrımlardan geçen) ikici tarzdaki bu düşünceden de kökten ayrılır. Castoriadis'in anlayışına bütünlüklü bir bakış için bkz. Gérard David, *Cornélius Castoriadis, Le projet d'autonomie,* Edition Michalon, 2000.

[142]- "*Libertas* kelimesi *libet*'ten, *libido*'dan, yani tutkusal içgüdüden (ani açlık), idmandan, *kendiliğindenlikten* kaynaklanır," Pierre-Joseph Proudhon, *Economie*, Bibliothèque Municipale de Besançon, 2863 [73].

[143]- *Age.*, 2866 [9/2].

[144]- Pierre-Joseph Proudhon, *Economie*, bibliothèque municipale de Besançon, 2864 [184].

[145]- Bkz. *Individuation psychique et collective,* Aubier, 1989.

[146]- *Age.*, s. 199.

[147]- Akt. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, s. 157.

[148]- Akt. Muriel Combes, *Simondon individu et collectivité,* PUF, 1999, s. 72.

[149]- Gilbert Simondon, *age.*, s. 199.

[150]- Amipten insan varlığına dek, yalnızca canlıyla sınırlı kalırsak, her kolektif güç kendisini çevreleyen dünyaya dair bir *bakış açısına* sahiptir, çünkü bütün çevreler onlar için aynı değerde değildir (daha *iyi* ya da daha *kötüdür*). Kolektif varlıkların bu bakış açısı, bir yandan "şeylerin anlamı"nı, gerçekliğe içkin bir anlamlandırmayı verir, diğer yandan bu şeyleri özne olarak oluşturur. Bütün bunlar hakkında bkz. (Karl Popper'le ilgili) İsabelle Stengers, in *L'invention des sciences modernes*, La Découverte, 1993, s. 53 ve devamı.

[151]- “Dili destekleyecek anlamlandırma olmasaydı dil olmazdı.” (G. Simondon, *age.*, s. 200).

[152]- *Age*. Artaud’nun tutumunda ve düşüncesinde bu sorunun önemi hakkında bkz. Norbert Bandier.

[153]- *Age.*, s. 203.

[154]- Bu konuda bkz. Daniel Colson, “subjectivités anarchistes et subjectivité moderne”, in *Culture libertaire,* ACL, 1997.

[155]- René Schérer’in sözünü ettiği “anarşistin mutlak tekilliği”, Stirner’de de “tekilin, onun kendine özgülüğünün yörüngesinin, alanının tamamlayıcı parçası” olarak tüm “diğerleri”ni kapsar.

[156]- Errico Malatesta, “Pierre Kropotkine, souvenirs et critiques d’un de ses vieux amis”, in *Les cahiers re Contre-courant*, no 52, c. IV, 1957, s. 205.

[157]- Bruyas’a mektup, Ekim 1853, in James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, Regard, 1999, s. 152.

[158]- Akt. *a.g.e.*

[159]- Bu konuda bkz. Nadine Fresco, *Fabrication d’un antisémite*, Seuil, 1999.

[160]- Bu konuda ayrıca bkz. İsabelle Stengers, *L’effet Whitehead*, Vrin, 1994, s. 12.

[161]- *Age.*

[162]- Editions Lacroix, 1868, s. 131.

[163]- *La propriété,* Lacroix, 1871, s. 231.

[164]- Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l’histoire,* Vrin, 1970; ve Jean-Clet Martin’in önsözü: *L’Opposition universelle. Essai d’une théorie des contraires,* Les empêcheurs de penser en rond, 1999.

[165]- İspanyol devrimi tarihsel açıdan daha sonra olsa da, Birinci Dünya Savaşı'na katılmamış bu ülkede on dokuzuncu yüzyılda doğmuş liberter işçi hareketlerinin son tezahürünün görüldüğü doğrudur.

[166]- Bkz. İspanyolların güzel metni, *Protestation devant les libertaires du présent et du futur sur les capitulations de 1937*, Mart 1937'de *Nosotros*'ta yayımlandı (tercüme Champs libre, 1979); ayrıca 1918-1921 Makhnovista ordusunun örgütlenme ve eylem biçimleri.

[167]- "Dışarının gücü olarak yaşam" ve ölümle ilişkisi üzerine bkz. Gilles Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986, s. 101 ve devamı.

[168]- "Lettre à un français", *Œuvres complètes*, Champs Libre, c. 7, s. 20.

[169]- Akt. Xavière Gauthier, *Louise Michel, Je vous écrits de ma nuit, correspondances générale (1850-1904)*, Les Editions de Paris, 1999, s. 9.

[170]- *La Guerre et la Paix*, Rivière, s. 31-32.

[171]- Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Les éditions de minuit, 1974; ve *Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives*, Editions de l'Aube, 1999.

[172]- "Askerin gücünü görüyorum, savaşçının gücünü görebilir miyim?" (*ainsi parlait Zarathoustra*, *Œuvres philosophiques complètes*, c. VI, Gallimard, s. 59).

[173]- Fernand Pelloutier'nin söznü ettiği isyancı, "her an asi", "kendine tutkuyla âşık" bu kişi özellikle bu anlamda "militan"ın, insancıl davaların bu itaatkâr ve sadık askerinin zıddıdır.

[174]- *Mille plateaux*, *age.*, s. 435-436.

[175]- *Age.*, s. 478-479, dipnot 54.

[176]- Pierre Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969, s. 156. Ayrıca bkz. çok yakın bir tarzda, Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Million, 1995, özellikle s. 62.

[177]- Pierre Ansart, *age.*, s. 293.

[178]- *Age.*, s. 290, 275, 271.

[179]- Bkz. Louis Marin, *Le récit est un piège,* Les Éditions de Minuit, 1978.

[180]- Bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille plateaux,* Les Éditions de Minuit, 1979.

[181]- Pierre Ansart, "Proudhon, des Pouvoirs et des libertés", in *P.-J. Proudhon Pouvoirs et libertés,* Musée du temps Besançon, 1987.

[182]- *Considération philosophique sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, Œuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 217.

[183]- Pierre-Joseph Proudhon, *Economie,* bibliothèque municipale de Besançon, 2863 [104]. Deleuze'ün Geoffroy Saint-Hilaire'e referansı üzerine bkz. *Mille plateaux,* Les éditions de minuit, 1980, s. 62-63, 312.

[184]- *Différence et répétition,* Les Éditions de Minuit, 1968, s. 55.

[185]- Özellikle de Fransa'daki 1892-1894 suikastları dönemindeki bu temsiller üzerine bkz. Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme,* Christian Bourgeois Editeur, 2001.

[186]- Gilles Deleuze ile Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux,* Les Éditions de Minuit, 1980, s. 453-454.

[187]- Bkz. Bernard Rouset, "Le réalisme spinoziste de la durée", *L'espace et le temps* içinde, Vrin, 1991, s. 176 ve devamı; ve Daniel Colson, "Lectures anarchistes de Spinoza", *Réfractions* içinde, no 2, Yaz 1998.

[188]- Karl Löwith, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même,* Calmann-Lévy, 1991 (1934). Otto Weininger, (1880-1908); Löwith esasen Weininger'in iki eserine gönderme yapmaktadır: *Sexe et caractère,* L'Age d'homme, 1989 (Almanca baskı 1903); *Des fins ultimes,* L'Age d'homme, 1981 (1904).

[189]- Karl Löwith, *a.g.e.,* s. 141.

[190]- *A.g.e.,* s. 195.

[191]- Bütün bunlar hakkında bkz. Löwith, Bölüm VII, s. 191 ve devamı.

[192]- Paul Ricœur, *Temps et Récit* (üç cilt), c. III, *Le temps raconté,* Seuil, 1985, s. 227, dipnot 1 ve s. 339-340. Nietzsche ile liberter düşüncenin bellek "görevi"ne gerçek bir alternatifi nasıl temsil ettiklerini en iyi kavramış olanın bu ikisine de taban tabana zıt bir filozof olması kayda değerdir.

[193]- Bkz. Bernard Edelman, *Nietzsche, un continent perdu,* PUF, 1999.

[194]- Bu noktada ve Batı geleneği içinde zamanın açmazları üzerine bkz. Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ı konusunda Paul Ricœur, *a.g.e.,* c. 1, 1983, s. 20 ve birinci bölümün bütünü.

[195]- Bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* PUF, 1962, s. 54 ve devamı.

[196]- Tektanrıcı dinlerde Adem ile Havva mitini ve ilk günahı, yalnızca Tanrı'nın silebileceği ödenmez borcu temellendiren bir geçmiş.

[197]- Karl Löwith, *a.g.e.,* s. 198.

[198]- "Bu nedenledir ki [insanın] içinde bir *yasa* vardır, bu nedenle onun kendisi bir yasadır, yoksa dayanıksız bir keyfiyet değildir. (...) İşte korkunç büyüklük: Onun göreve itaatinin *başka anlamı yoktur.* (...) *kesin,* acımasız gerekliliğin peşinden gitmelidir, kendi içindeki hiçbir pazarlığa müsamaha göstermemelidir." Ve hâlâ eylemde bulunmak, kaygılanmak, gülmek, dans etmek ya da isyan etmek istiyorsa, kesin olarak bilmelidir ki, "*Kant*'ın insanı (...) gülmez, dans etmez, ne bağırır ve sevinir," çünkü onun söylemek zorunda olduğu tek "evet" yalnızlığına, bu yalnızlığı temellendiren Yasa'yadır, "ahlak yalnızca buradadır." (Otto Weininger, *Des fins ultimes,* a.g.e., s. 97, akt. Löwith, *a.g.e.,* s. 199 altını çizen O.W.)

[199]- “Her yalan sahte tarihtir. (...) Yalan (...) ahlakdışıdır, zamanın tersine dönmesidir: çünkü değiştirme iradesi gelecek yerine geçmişe uygulanır.” (Otto Weininger, *Des fin ultimes, a.g.e.*, s. 103, akt. Löwith, *a.g.e.*, s. 201)

[200]- “Ahlakdışı olan şey, sonuçta bütün nedenlerin ve bütün suçluluk duygularının bulunduğu geçmişi olduğu gibi, yani kusursuz kabul etmeyi reddetmek, geçmiş eylemi değiştirip dönüştürmek istemektir.” (Karl Löwith, *a.g.e.*, s. 201).

[201]- Georges Bernanos’tan *Les grandes cimetières sous la lune*’ü (Plon) okuyun.

[202]- “Ders” bu kelimenin hem seçkin hem de kabaca şiddet içeren anlamında daima bir bilgi (gediğine oturtulan) ve bir “”düzeltme”dir.

[203]- Bu liberter etik konusunda ve bunun yol açabileceği tartışmalar konusunda, hatta bir iç savaşın en kötü koşullarında bile, bkz. Simone Weil ve Louis Mercier-Vega’nın sözleri; ACL’nin *Présence de Louis Mercier*, Ekim 1999.

[204]- Proudhon’dan ya da Nietzsche’den farklı olarak Simondon her türlü bireyleşme biçimini (Proudhon’un sözlüğünde “kolektif güç”) doğrudan doğruya apeiron’a ve belirlenimsiz’e göndermekten yana olsa da, Proudhon ve Nietzsche gibi o da, bir yandan, Muriel Combes’un gösterdiği gibi (*Simondon individu et collectivité*, PUF, 1999, s. 47) her bireyleşmenin “bileşik” niteliğini, başka bireyleşmeler çokluğunun bir bileşimi olmayı dışlamaz; keza, “belirlenimsiz”in kendisinin de ancak “bireyleşmiş varlık karşısında” böyle olduğunu, varlık “kiplikleri”ne gönderme yaptığını dışlamaz; bu kipliklerin bilinmesi için gereken “kavramlar eksik” diye saptar Simondon; bunlar Proudhon ve Nietzsche’de bulunan kavramlardır. (Bu noktada bkz. *Individuation psychique et collective, age.*, s. 204).

[205]- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, s. 2.

[206]- *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, s. 58.

[207]- Bkz. olası çok sayıda örnek arasında Bakunin'in Jean-Louis Pindy'ye Elisée Reclus hakkında 11 Ocak 18723 tarihli mektubu: "Belki de bedeninde arzu edilen tüm şeytanlar yok. Ama bu bir mizaç sorunu, en güzel kız bile neyi varsa onu verebilir." (*Œuvres complètes*, champ libre, c. VII, s. XXXI)

[208]- *De la Justice*, c. 3, s. 433-434. Proudhon'un evren anlamında Şeytan'a verdiği temel rolün belirsiz niteliğinin açıklaması için bkz. *dışarının gücü*.

[209]- Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, 1998.

[210]- Akt. *age.*, s. 174.

[211]- *Contradiction économiques*, Rivière, c. 2, s. 253.

[212]- Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux, age.*, s. 435.

[213]- Bu ayrım ve şeytan sözcüğünün bu etimolojisi hakkında bkz. Gilbert Hottois, *Simondon et la philosophie de la culture technique*, De Boeck Université, 1993, s. 125.

[214]- Arkadya'da bir yaban domuzu öldürmüştü, Stymphalide'leri (iki yaşındaki bir domuzu ya da bir düveyi yerden kaldırabilen tufan öncesi dönemin akbaba türleri) oklarla delik deşik etmişti, Nemea aslanının kafasını gürzle ezmişti, yamyam bir tiranı canlı canlı yedirtmişti; Lerne hidrasını ikiye bölmüştü, yolcuları soyan bir devin kafa derisini yüzmüş ve saçlarından sineklik yapmıştı, onunla alay eden kıskançlardan biri olan Lachis'in beynini kayalar vura vura dağıtmıştı.

[215]- Proudhon'un ortaokul öğrencileri için Latince bir ders kitabından serbestçe tercüme ettiği bu hikâyenin eksiksiz bir versiyonu için bkz. *La Guerre et la Paix*, Rivière, s. 14 ve devamı.

[216]- *Spinoza philosophie pratique*, s. 169.

[217]- Bkz. Esasen W. Eberhard, *histoire de la Chine*, Payot, 1952, s. 53 ve 55; İsabelle Robinet, *Histoire du taoïsme, des origines au XIVe siècle*,

Cerf, 1991, s. 28 ve 36; Etienne Balazs, *La bureaucratie céleste, recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle,* Gallimard, 1988, s. 93 ve 114 ve devamı; Jacques Gernet, *La Chine ancienne,* Que sais-je, no 113, s. 109-110.

[218]- Lao-Tseu, *Tao-tö king, la traduction du Tao et de sa sagesse,* Çinceden çeviren Bernard Botturi, Cerf, 1984.

[219]- Özellikle 1936'da, askeri darbe karşısında yaz isyanı kalıcı bir şekilde iç savaşa dönüşüp iki kampı karşı karşıya getirdiğinde, liberter İspanyol devrimi gerçekte de İdeal olarak da mağlubiyetini kesin olarak damgalamıştır.

[220]- Gilles Chatelet, *Les enjeux du mobile, Mathématiques, physique, philosophie,* Seuil, 1993, s. 22.

[221]- *Age.,* s. 32-33.

[222]- *Philosophie de Progrès,* Rivière, s. 64.

[223]- *Spinoza, philosophie pratique,* Les Éditions de Minuit, s. 164.

[224]- *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, Oeuvres,* Stock, c. 3, 1908, s. 219.

[225]- "Kısmi grev bir antremandır, devrimci genel grev halini alacak en yüksek mücadeleyi amaçlayarak proletaryayı iyileştiren sağlığa yararlı bir jimnastiktir" (Georges Yvetot, *A.B.C. Sydicaliste,* Ed. CNT-AIT, tarihsiz, (1908), s. 40).

[226]- Bu konuda bkz. Daniel Colson, "Reconnaissance collective et montée en singularité, L'accord d'entreprise de la Compagnie des Aciéries et Forges de la Loire (CAFL)-(1956-1959)", in Etienne Savoie, *Les noms que l'on se donne, Processus identitaire, expérience commune, inscription publique,* L'Harmattan, 2001.

[227]- Gilles Deleuze, *Différence et répétition,* PUF, 1968, s. 14.

[228]- *Age.,* s. 19.

[229]- Ernest Coeurderoy, “Hurah!! ou la révolution par les cosaques”, in *Pour la Révolution*, Champ Libre, 1972, s. 257.

[230]- *Zarathoustra, Oeuvres complètes,* Gallimard, c. IV, s. 61 ve 152.

[231]- Jean-Loup Amselle ve Elikia M’Boko, *au coeur de l’ethnie, Ethnie, Tribalisme et Etats en Afrique,* La Découverte, 1999, (ikinci baskı).

[232]- Sözcelem veçhesi ile mekanik veçhe arasındaki bu otomatizm yokluğu, belirli bir anda mevcut her varlığın ya da kolektif düzenlemenin ayrılmaz bir şekilde bu iki boyutu daima içerdiği fikriyle çelişmez. Ayrılmazlık, dur durak bilmeyen (bkz. *verili an, hareket* ve *oluş*) ve güçlerle sözceler, içeriklerle biçimler, bedenlerle ifadeler, arzularla işaretler arasındaki bağın doğasını hiç durmadan yapıp bozmaya ve tekrar yapmaya yönelik *birleşme* ve *ayrışma* sürecinin mevcut anına yöneliktir.

[233]- Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Les Editions de Minuit, 1981, s. 169.

[234]- Teori ve pratik arasındaki, gerçek hareketlerle temsiller arasındaki bu tarihsel farka dair bkz. Daniel Colson, *Anarcho-syndicalisme et communisme, Saint-Etienne 1920-1925,* ACL, 1986. Liberter hareketin gerçekliğini kökten maskeleyen, olduğu ve olabileceği haliyle önemli bir ilişkisi olmayan pratikler üreten bu hareketin tarihinin imgelere dönüşüm riskleri hakkında (azizler ya da klişeler, bkz. *menkıbe*) bkz. Michel Onfray’nin *L’Archipel des comètes* (Grasset, 2001) içindeki şiddetli eleştirisi.

[235]- Bu yaygınlığın değerlendirilmesi için bkz. devrimci sendikalist dergi *La Vie Ouvrière*’in yüz yirmi sayısının bütünü.

[236]- Bkz. Esasen Voline (V. M. Eichenbaum), *La révolution inconnue,* (1947), Vertiales, 1997 ve James Guillaume, *L’Internationale, Documents et souvenirs (1864-1878),* (1905-1910), Editions Gérard Lebovici, 1985.

[237]- Tersine, ve çevredeki çölle tezat halinde, yine de bkz. 20. yüzyılın ilk yarısında Proudhon ve Bakunin’i gerçekten okumuş ender liberter

teorisyenrlerden biri olan Gaston Leval'in yazıları. Gaston Leval'den bkz. Özellikle *La pensée constructive de Bakounine*, Spartacus, 1976.

[238]- *L'Idée ouvrière*, no 23, 11-18 Şubat 1888, akt. Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Société universitaire d'éditions et de librairie, 1951, s. 191.

[239]- Yalnızca, günümüzün dinsel yananlamı güçlü bazı terörist eylemleri, örneğin Filistin'dekiler, olgusal propagandanın anarşist suikastlarının bu "çıkarsız", umutsuz ya da fanatik -dilediğiniz gibi adlandırabilirsiniz- boyutu kapsıyor gözükmektedir; ama herhangi bir şeyi istemek ya da yaşamak gibi, bir intihar eylemini istemenin ve yürütmenin de sonsuz biçimi olduğunu görmek gerekir. Bu anlamda (araştırılması gerekir) dinsel nedenle suikastın, yakın görünse bile, anarşist suikasttan kökten farklı olmakta nedenleri vardır.

[240]- Arthur Rimbaud, "Les poètes de sept ans", in *Poésie*, Le Livre de Poche, 1984.

[241]- *Révolution Prolétarienne*, Kasım 1937 ve Ekim 1947.

[242]- Pierre Monatte, "Syndicalisme et anarchisme", *La Vie Ouvrière* içinde, no 94, Ağustos 1913, s. 235.

[243]- "L'anarchisme et les syndicats ouvriers", Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971, s. 403.

[244]- Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, s. 24-25.

[245]- Giogio Colli, *Après Nietzsche*, Editions de l'éclat, 1987, s. 42-43.

[246]- Yves Bonnardel ve David Olivier, "Antispécisme: pour une solidarité sans frontière", in *La Griffe*, no 10.

[247]- Bu noktada bkz. Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.

[248]- Bu bakış açısıyla ilgili olarak bkz. David Olivier, “Le goût et le meurtre”, in *La Griffe*, no 13, 1999.

[249]- *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, s. 84.

[250]- *L’action directe* (1910), Editions CNT-AIT, tarihsiz, s. 11.

[251]- *De la Création de l’ordre*, Rivière, s. 421.

[252]- “Değişik, dışlayıcı ve birbirlerinin yanında bağımsız olarak varolan figürlerin hepsine birden homojen bir ruh nüfuz etmişse yüksek bir uygarlık düzeyine erişilir (...)”, akt. Martin Buber, *Utopie et socialisme*, Aubier Montaigne, 1977, s. 94.

[253]- Hélène Chatelain, *Radio libertaire*, 1993 sonbahar.

[254]- İber Anarşist Federasyonu.

[255]- Pierre Archinov, *Le Mouvement makhnoviste*, Bélibaste, 1969, s. 388.

[256]- Gilbert Simondon, *Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, s. 154-156.

[257]- *Age.*, s. 154.

[258]- Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, Galilée, 1994, s. 73.

[259]- Jérémy Bentham yedi katsayı kullanır: süre, çeşitlilik, yoğunluk, saflık, uzaklık ya da yakınlık, belirlilik ya da belirsizlik, ilgili kişi sayısı.

[260]- Öncelikle, etik (aklı, hesabı ve aritmetiği harekete geçiren) bir yargı biçimini almalıdır, sonra da “pratiğe rehberlik etmelidir.” (Bkz. Peter Singer, *Question d’éthique pratique*, Bayard Editions, 1997, s. 14).

[261]- Akt. Bernard Morichère, *Philosophes et philosophie*, Nathan, 1992, s. 2, s. 250.

[262]- “Etik normlarla uyum içinde yaşadığını, yaptıkları şey geleneksel ahlak ilkelerine uygun olsa bile, yaptıklarını *doğrulayamadan* [altını biz

çizdik] ileri sürenlerin söylediklerini reddedebiliriz.” (Peter Singer, *age.*, s. 21)

[263]- Singer’in yola çıktığı hipotez, sakat çocuk öldürülürse anne babasının kuşkusuz ki (burada olasılıklar hesabı işin içine girmektedir), hasta olmama ihtimali yüksek başka bir çocuk yapmaya yönelecekleridir.

[264]- Peter Singer, *age.*, s. 180. Singer’i temize çıkarmak için, bu “eğer”in önemini vurgulayalım (“hemofil bebeği öldürmenin başkaları üzerinde zararlı etkisi yoksa”); bu “eğer” “zararlı etki”nin yararcı hesabını elbette dışlamaz, fakat Singer’in akıl yürütmesinin yer aldığı bilimin “diğer tüm koşullar aynı kaldığında”sı gibi, bir başka çözümü de açık bırakır. Bu kez etik düzlemde olan bu çözüm yararcılığı ve bakkal hesaplarını kökten çürütür. Bilimin indirgemeci akıl yürütmelerinin eleştirisi için bkz. Michel Serres, özellikle *Les cinq sens*, Grasset, 1985.

[265]- *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l’homme*, *Oeuvres*, Stock, 1908, c. 3, s. 394-395.

[266]- Mohammed Abed Al-jabri, *Introduction*

[267]- Bu yazarın çok sayıda eseri arasında özellikle -burada belirtilen konuya çok yakın ve çok uzak olmak üzere- bkz. François Julien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Seuil, 1989. *Figures de l’immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*, Grasset, 1993 ve Thierry Marchaisse, *Penser d’un dehıors (la Chine) entretiens d’extrême-occident*, Seuil, 2000. Batı’nın damgasını vurduğu çağdaş Çin felsefesinde yeni-Konfüçyüsçülüğün önemi hakkında bkz. Joël Thoraval, “La Chine dans la philosophie. Pensée orientale, pensée occidentale. L’Humanité et ses figures”, *Esprit*, Mayıs 1994.

[268]- Jacques Gernet, *L’intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, 1994.

[269]- François Julien, *Procés et création*, *age.*, s. 184.

[270]- *Age*, özellikle “de l’analyse du devenir à sa maîtrise” başlıklı 13. bölüm.

[271]- Özellikle Taocu simyada algılanan bu ilgisizliğe dair bkz. İsabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle,* Cerf, 1999, s. 224 ve devamı.

[272]- Ge Hong, Baopu Zi, akt. İsabelle Robinet, *age.,* s. 88.

[273]- Lao-Tseu, *Tao-tö king,* Cerf, 1984, (Bernanrd Botturi'nin tercümesi), bölüm 6.

[274]- Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident,* Seuil, 1973, s. 33.

[275]- *Ethique*, Kitap I, Tanım 7.

[276]- *Age.,* s. 352-354.

[277]- *L'image virtuelle, essai sur la construction du monde,* Kimé, 1996, s. 16 ve devamı.

[278]- *Age.*

[279]- Bkz. Etienne Balibar, *La crainte des masses,* Galilée, 1996, s. 67 ve devamı.

[280]- Antonio Negri'nin kitabına önsöz, *L'Anomalie sauvage,* PUF, 1982, s. 11.

[281]- Bkz. Gustave Courbet, Bruyas'a mektup, Ekim 1853, akt. James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon,* Regard, 1999, s. 152.

[282]- Spinoza, *Ethique,* Tanım VII, Kitap I. Negri'nin tahlillerinin eleştirisi için bkz. Daniel Colson, "Lectures anarchistes de Spinoza", *Réfractions,* no 2, Yaz 1998.

[283]- *Œuvres complètes,* champ libre, VIII, s. 201.

Table of Contents